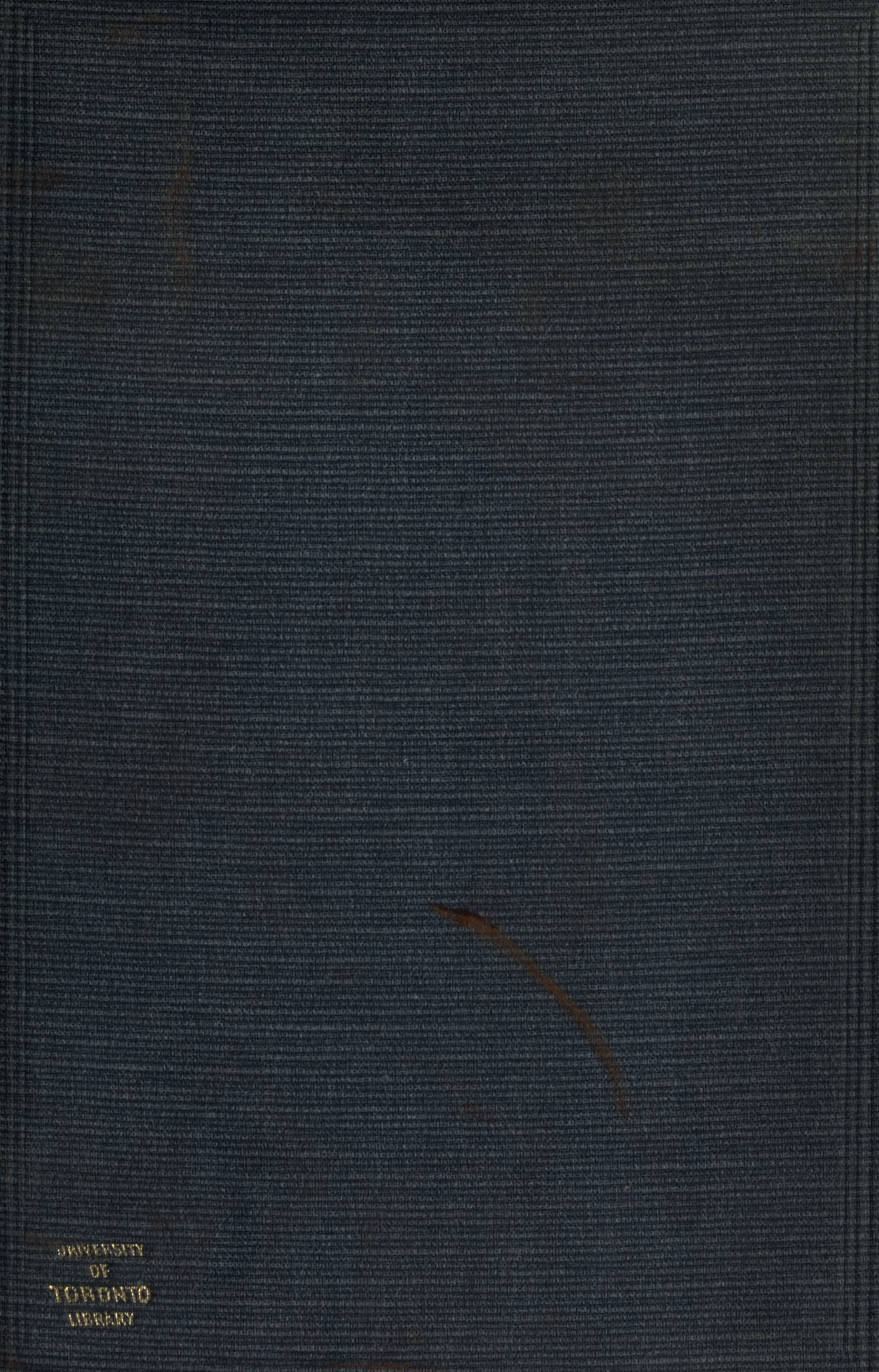

UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY









Friedrich Schiller. Nach dem Gemälde von Gerhard v. Kügelgen.
(Original im Besitze des Herrn Prof. Dr. H. Vaihinger in Halle a. d. S.)

Gedruckt bei George Westermann in Braunschweig.





SCHILLER ALS PHILOSOPH UND SEINE BEZIEHUNGEN ZU KANT.

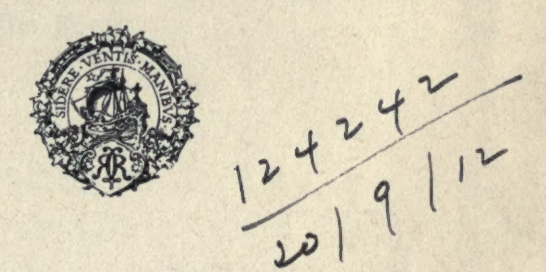
FESTGABE DER „KANTSTUDIEN"

MIT BEITRÄGEN VON
R. EUCKEN, O. LIEBMANN, W. WINDELBAND, J. COHN,
F. A. SCHMID, TIM KLEIN, B. BAUCH UND H. VAIHINGER

HERAUSGEGEBEN VON

HANS VAIHINGER UND **BRUNO BAUCH.**

MIT DREI SCHILLERPORTRAITS.



BERLIN,
VERLAG VON REUTHER & REICHARD
1905.



SONDERABDRUCK AUS DEN „KANTSTUDIEN“
HERAUSGEGEBEN VON H. VAIHINGER UND B. BAUCH.
BAND X.

INHALT.

In Schillers Garten.

Zur Erinnerung an den 9. Mai 1805.



Im Blätterflüstern unter hohen Bäumen
Umhegt von schattenkühler Einsamkeit,
Die uns verführt zum Sinnen, Ruhen, Träumen
Fern dem Gedräng, vom Alltagslärm befreit,
Den Blick nach Bergeshöhn in Himmelsräumen
Ragt hier, entrückt dem Wandelfluss der Zeit,
Des Dichters Brustbild an geweihter Stelle
Und drunten rauscht der Bach hin Well' auf Welle.

Hier traf er oft den herrlichen Genossen,
Der neu erweckt was keimend in ihm schlief;
Wort lockt das Wort, die Wechselreden flossen
Schönheitbegeistert und gedankentief;
Der hohe Freundesbund ward abgeschlossen,
Der so viel Herrliches zum Leben rief.
Sieh dort den Steintisch am bewachsnen Grunde,
Der Zeuge war manch glückbeseelter Stunde!

Wenn jahrelang, nach jugendwildem Dichten,
Des Denkens Ernst den Geist gefesselt hielt,
Philosophie, die spähen will und richten,
Vernunftkritik, die nach der Weisheit zielt,
Die streng uns lehrt zu prüfen, zu verzichten,
Indess die Kunst in Schöpferwonne spielt, —
Jetzt eint sich Beides; der Geschichte Geister
Umschweben ihn; er wird der Dichtung Meister.

Schönheit und Weisheit reichen sich die Hände,
Shakespeare und Rousseau, Sophokles und Kant,
Griechisches Maass, des Briten Geistesspende,
Die Herzensglut, der zügelnde Verstand
Verbünden sich, dass formend er vollende,
Was Phantasie geheimnissvoll erfand,
Und aus der inneren Kräfte Schöpferwalten
Quillt eine Welt ergreifender Gestalten.

Der Grössenwahn vom Schicksalsfluch vernichtet,
Die Heldenjungfrau, die im Lorbeer stirbt,
Die schuldge Königin verdammt, gerichtet
Vom Weiberstolz, der Kronen sich erwirbt,
Verblendung, Irrtum auf ein Haus geschichtet,
Das mörderisch durch eignen Stahl verdirbt,
Tyrannenwut auf kaiserlichen Thronen
Und Freiheitssieg geknechteter Nationen.

So Bild auf Bild entrollt sich. Nun betrachtet
Den Seelenschwung, der zu den Sternen eilt,
Begeisterung, die Schmutziges verachtet,
Die im Erhabnen, Göttlichen verweilt,
Den Edelsinn, der, wenn das Leben nachtet,
Mit mächtgem Schlag die Finsternis zerteilt! —
Dem Adler gleichend überm Nebelthale
Schwebt Er im lichten Reich der Ideale. —

Zu früh entrissen diesem Erdenwallen
Nahmst Du mit Dir manch ungeborenes Wort,
Das künftigen Geschlechtern sollt' erschallen;
Nun ists verstummt, verwelkt am Rätselort!
Doch was Du schufst wird ewig wiederhallen
Von Mund zu Mund, von Zeit zu Zeiten fort.
Bewundert ihn! — den Thoren lasst das Tadeln —
Verehret ihn, euch selbst durch ihn zu adeln!

Jena. *Otto Liebmann.*



Was können wir heute aus Schiller gewinnen?

Einleitende Erwägungen

von Rudolf Eucken.

Immer stärker sehen wir die Zurüstungen zur Schillerfeier anschwellen, aber, wie so oft in unserer Zeit, entspricht der äusseren Betriebsamkeit keineswegs der innere Gehalt der Bewegung. Ist es wirklich ein echtes Bedürfnis, das uns zu dem grossen Dichter zurücktreibt, oder befassen wir uns mit ihm nur, weil der Kalender an seinen Todestag erinnert, und wir nun als wohlerzogene Kulturmenschen uns der vermeintlichen Verpflichtung einer Huldigung nicht entziehen möchten? Einer blossen sozialen Anstandspflicht müsste die Gedenkfeier entwachsen, wenn sie mehr sein sollte als ein hohles Schaugepränge; sie könnte das aber nur, wenn das Lebenswerk des Gefeierten uns in unseren eigenen Aufgaben, Sorgen und Kämpfen wesentlich zu fördern vermöchte. Denn das ist ja klar, eine derartige Feier wird nicht sowohl des Helden als unser selbst wegen begangen. Der Held ist nach knapp bemessener, aber herrlich verwandter Lebensfrist in Gefilde eingegangen, wo ihn unser Lob nicht mehr berührt, ihn kann es nicht höher heben, als er schon steht. Empfinden wir kein Bedürfnis, aus ihm zu schöpfen und uns durch ihn für die eigne Aufgabe zu stärken, so ist die Feier ein blosses Beispiel jener gedankenlosen Festlust, jener eitlen Dekorationssucht, an welcher die Gegenwart krankt.

Unsere Unsicherheit gegenüber der aufgeworfenen Frage kommt besonders deutlich zur Empfindung, wenn wir die heutige Lage mit der Stimmung der Zeit vergleichen, in welche die Gedenkfeier des Geburtstages Schillers fiel. Inmitten aller Verworrenheit und Unsicherheit der politischen und nationalen Verhältnisse fühlte man sich damals eines geistigen Aufsteigens sicher, ein trüber Druck war im Schwinden begriffen, der unsichtbare Zusammenhang, dessen sich das deutsche Volk bis in seine ver-

sprengtesten Teile hinein an dem grossen Dichter bewusst wurde, schien ihm auch in der sichtbaren Welt eine bedeutende Zukunft zu verbürgen, von der Erreichung der nationalen Ziele aber wurde zugleich der reichste Gewinn im Reinmenschlichen erwartet. So fassten sich die Ideale in Eins zusammen, und als eine Verkörperung dessen erschien die Gestalt des grossen Dichters. Kein Wunder, dass sich an ihm die Geister sammelten und die Gemüter erhoben.

Inzwischen ist vieles von dem errungen, was damals in vager Hoffnung vorschwebte, bei engerem Zusammenschluss ist deutsches Wesen in der sichtbaren Welt unvergleichlich mächtiger geworden. Aber der innere Aufschwung, den die frühere Zeit dem äusseren untrennbar verbunden dachte, ist nicht mit eingetreten, innerlich sind wir vielmehr weiter und weiter in Verwicklungen und schliesslich in eine völlige Unsicherheit geraten. Es ist diese Wendung viel zu oft geschildert, und sie steht uns allen viel zu deutlich vor Augen, als dass sie einer näheren Darlegung bedürfte; unbestreitbar ist eine starke Unklarheit über die letzten Ziele unseres Lebens und zugleich über seinen Sinn und Gehalt, unbestreitbar eine Erschütterung des Gleichgewichts unseres Wesens, da dem Wachstum der Arbeit an der Umgebung keine Stärkung des Inneren entspricht, unbestreitbar auch ein Sinken des geistigen Schaffens inmitten alles Gewinns an der Peripherie des Lebens. Unsere geistige Energie ist den Gegensätzen nicht gewachsen, welche die Bewegung der Kultur hervorgebracht hat; so werden wir zwischen ihnen hin- und hergeworfen und drohen im Streit der Parteien alle innere Gemeinschaft zu verlieren. Dessen werden wir jetzt mehr und mehr inne und verlangen daher immer stärker nach einer Gegenwirkung; sollte uns nicht eine engere Berührung, die Herstellung eines unmittelbaren Kontaktes mit dem grossen Dichter einiges für die Probleme gewinnen lassen, die immer deutlicher als die Hauptprobleme hervortreten?

Unser Leben hat sich unermesslich in die Weite ausgebreitet, immer stärker wird das Bedürfnis nach einer Konzentration gegenüber der Zerstreuung an eine unübersehbare Mannigfaltigkeit. Schiller hält uns durch sein ganzes Leben und Sein eine kräftige Konzentration, eine alle Fülle des Stoffes beherrschende und durchwirkende Lebensenergie entgegen. Er ist in dem Kreise unserer Dichter vor allem der Mann des Handelns und der That, der Mann, der sich der zuströmenden Welt nicht unterwirft, sondern ihr gegenüber eine unablässige Gegenwirkung übt.

Solche Art beseelt und erhöht nicht nur sein dramatisches Schaffen, drängt hier zu raschem Fortgang und verbindet alle Mannigfaltigkeit zu fester Gliederung, sie giebt auch seiner wissenschaftlichen Forschung einen eigentümlichen Charakter, indem einige wenige Hauptprobleme die Arbeit bis in alle Verzweigung beherrschen und ihre belebende Kraft an jeder Stelle erweisen, indem auch die Darstellung durch scharfe Herausarbeitung der Unterschiede und Gegensätze, durch klare Gliederung und sicheren Aufbau mit besonderer Eindringlichkeit wirkt und zu eigener Entscheidung aufruft. Schliesslich ist es das ganze Lebenswerk, das mit hinreissender Aufforderung von Seele zu Seele spricht, das zwingend zu einer eigenen Entscheidung drängt.

So hält uns Schillers Lebenswerk schon in der Form etwas entgegen, dessen wir für uns selber dringend bedürfen. Nicht anders aber steht es beim Inhalt. Die Hauptrichtung des Lebens hat sich uns im Lauf des 19. Jahrhunderts dahin verschoben, dass uns mehr und mehr die Menschheit zum Ausgangs- wie zum Endpunkt unseres Strebens geworden ist; des Menschen Wesen und Zusammenhänge suchten wir genauer zu erforschen, in seinem Kreise fanden wir die höchsten Aufgaben unserer Arbeit, nur durch den Menschen hindurch schien sich uns ein Blick in das All zu eröffnen. Aber auf dem neuen Boden entstand eine eigentümliche Verwicklung, ja ein schroffer Widerspruch. Für den Mut des Lebens bedürfen wir eines freudigen Glaubens an die Grösse und Würde der Menschheit, die Erfahrung aber scheint uns ihr Bild mehr und mehr zu verkleinern. Nicht nur verkettet uns die Forschung enger und enger der blossen Natur und nimmt uns mehr und mehr alle Auszeichnung, auch die Entwickelung des gesellschaftlichen Lebens zeigt so viel Kleines und Gemeines am Menschen, sie hat den Kampf ums Dasein, die Gier nach Besitz und Genuss, den Streit der Parteien so gesteigert, dass die Bilder von Grösse und Würde mehr und mehr zu verblassen beginnen. Halten wir aber die Schätzung der Menschheit aufrecht, ohne sie innerlich begründen, ohne sie gegenüber jenen Erfahrungen rechtfertigen zu können, so droht eine Halbwahrheit, ja Unwahrhaftigkeit des Empfindens; wir müssen über solchen Zwiespalt hinaus, wenn die Idee der Menschheit und des Menschenwesens eine belebende und erhöhende Macht auf uns üben soll. Nun hat unter unseren grossen Dichtern niemand die Menschheit mehr in Ehren gehalten, niemand sie mehr in den Mittelpunkt

alles Strebens gestellt als Schiller. Aus dieser Idee strömt ihm Leben in alle Einzelarbeit, aus ihr erwärmen sich ihm alle Begriffe. Aber wenn Schiller die Menschheit so hoch stellt, so sorgt er zugleich für eine Begründung solcher Schätzung, er verherrlicht nicht den Menschen in seiner unmittelbaren Erscheinung, den Menschen wie er leibt und lebt, sondern er giebt ihm zur geistigen Grundlage seines Seins eine Welt der Freiheit und der Vernunft, er erhöht seinen Begriff von innen her und macht ihm sein eigenes Wesen zur Aufgabe aller Aufgaben. Bei solcher Denkweise kann Schiller die vorhandenen Schäden vollauf anerkennen und sich aller Liebedienerei gegen den empirischen Menschen enthalten, und zugleich einen festen Glauben an das Menschenwesen wahren und daraus kräftige Antriebe zu freudigem Wirken schöpfen. Nie ist es hier der blosse Mensch, sondern es ist die neue Welt, die in ihm durchbricht, woraus sich die Schätzung rechtfertigt; so liegt in der Idee der Menschheit hier eine aufrüttelnde und vorwärtstreibende Kraft.

Die Würde des Menschen ergab sich für Schiller erstwesentlich aus seiner moralischen Natur; die Moral aber ist es, in der er wiederum dem Streben der Gegenwart entgegenkommt. Ein Verlangen nach Erstarkung der Moral geht heute durch die Welt; in tausendfachen Erfahrungen empfinden wir viel zu schmerzlich den Mangel moralischer Kräfte, als dass wir uns nicht nach einer Wiederbelebung sehnen sollten. Aber in der Entwickelung dieses Strebens geraten wir unter die Macht eines Gegensatzes, der von der empirischen Lage aus unüberwindlich scheint. Das blosse Individuum wird zu sehr von seiner engen Natur festgehalten, um zu selbstverleugnendem Handeln kommen zu können, das gesellschaftliche Leben aber greift nicht tief genug ins Innere, um von sich aus mehr als die äussere Haltung der Moral hervorbringen zu können; auch droht die hier gestellte Forderung der Unterordnung des Individuums unter ein sichtbares Ganzes den Menschen arg einzuschränken und seine Lebensenergie herabzudrücken. So muss das moralische Problem über den Gegensatz von Individuum und Gesellschaft hinausgehoben werden, die Moral muss unser Eigenstes sein und zugleich eine Aufnahme des Ganzen in unseren Willen in sich schliessen, Ohne eine Erhebung über das Gebiet der Erfahrung, ohne eine Umwandlung, ja Umkehrung der ersten Lage ist das schwerlich erreichbar. Schiller vollzieht eine solche Erhebung und Umkehrung und zugleich eine Überwindung jenes

Gegensatzes; er verdankt sie, der wissenschaftlichen Begründung nach, der Kantischen Philosophie, aber er hat das Empfangene aus der Glut seiner künstlerischen Seele weitergebildet, er hat dem Gerüst des ethischen Systems mehr Frische, Freude, Jugendlichkeit eingeflösst. So wirkt von ihm her mit besonderer Kraft eine Moral der inneren Befreiung und Erhöhung des ganzen Menschen, ein gewaltiger Antrieb zur Aufraffung und Vollendung des Selbst, aber eines Selbst, in dem unmittelbar eine neue Welt gewonnen, der Mensch sicher über allen Druck der äusseren Verhältnisse wie über die Kleinheit des gesellschaftlichen Getriebes hinausgehoben wird. In dieser Richtung aber wirkt zu uns nicht die blosse Lehre, es wirkt mehr noch das Lebenswerk und die gesamte Gestalt des Mannes, der aus hartem Ringen mit dem Geschick nie herauskam, der in unermüdlicher Arbeit seine hohen Ziele sicher verfolgte, in aller Bemühung vor allem sich selbst zu vollenden strebte, der in dem allen die Freiheit und Überlegenheit geistigen Lebens anschaulich vor Augen stellt.

Die moralischen Bestrebungen der Gegenwart begegnen und durchkreuzen sich mannigfach mit den künstlerischen. Was immer bei diesen verworren und problematisch sein mag, die Echtheit des Verlangens nach Schönheit und Kunst in unserer Zeit ist nicht zu bestreiten. Wir bedürfen der Kunst zur Beseelung unseres Daseins gegenüber wachsender Mechanisierung, zur Behauptung eines lebendigen Fürsichseins gegenüber der unablässig wachsenden Inanspruchnahme durch die Aussenwelt, zur Individualisierung unseres Daseins gegenüber drohender Gleichförmigkeit, zur Freude, Frische, Leichtigkeit gegenüber der Schwere und Arbeitslast des modernen Kulturlebens; es ist ein Stück geistiger Selbsterhaltung, wenn wir der Kunst wieder einen hervorragenderen Platz in unserem Leben einräumen und zugleich sie bei sich selbst anders — seelischer, lyrischer, stimmungsvoller — zu gestalten suchen. Aber wenn eine stärkere Belebung des Subjekts notwendig war, die Gefahr eines Beharrens beim leeren Subjekt, eines blossen Ausmalens und Verfeinerns subjektiver Zustände, eines Verfallens in einen einseitigen künstlerischen Subjektivismus ist augenscheinlich; mit allem Gewinn an Darstellungsvermögen und Stimmung droht die Kunst den Zusammenhang mit den letzten Lebensfragen aufzugeben und einen geistigen Gehalt einzubüssen, auch einer weichen Romantik der Farben und Töne alle männliche Kraft aufzuopfern. Innere Erhöhungen thun hier dringend not, wir sehnen

uns nach einer Kunst, die uns nicht in den Niederungen des Lebens festhält oder in einen verfeinerten Epikureismus einspinnt, sondern die unser Herz öffnet für die grossen Probleme unseres Lebens und uns im Kampf um ein geistiges Dasein hülfreich zur Seite steht. Wer aber kann bei dem Streben nach einer hohen und wesenhaften Kunst ein besserer Bundesgenosse sein als Schiller? Ihm wurde die Kunst und die ästhetische Bildung ein unentbehrlicher Bestandteil aller echten Geisteskultur und stellte sie jeden Augenblick eigentümliche Forderungen an den Menschen, aber zugleich blieb sie frei von jener Ausschliesslichkeit einer bloss ästhetischen Weltanschauung, die das Leben weichlich und selbstisch macht und die sich mit der Moral unversöhnlich entzweit.

Vom Ganzen der Menschheit dürfen wir auch heute sagen, dass es Kunst und Moral, ästhetische und ethische Kultur miteinander festhalten will; aber es fällt uns unter mannigfachen Verwickelungen und Verwirrungen unsäglich schwer, beides friedlich und freundlich zusammenzubringen. Schiller hält uns hier eine charaktervolle Lösung vor, bei der Moral und Kunst eng zusammengehören, ja einander gegenseitig fordern. Mögen wir diese Lösung nicht einfach annehmen können, in ihr liegt eine Richtung bezeichnet, die sich nicht leicht aufgeben lässt, in ihr ist eine Höhe der Behandlung erreicht, zu der es immer von neuem aufzustreben gilt. — So aber steht es überhaupt bei Schiller. Überall ein Emporheben der Arbeit über das kleinmenschliche Thun und Treiben und die landläufigen Gegensätze, eine Befestigung in sicherer Höhe, eine energische Kraft der Bewegung, eine Konzentration aller Kräfte auf die entscheidenden Fragen. Wie wichtig ist das für uns Kinder der Gegenwart, die wir vom hastigen Getriebe des Alltages, vom geringen Durchschnitt des gesellschaftlichen Lebens, von der Last der Arbeit an der Weltumgebung so bedrückt und oft niedergedrückt werden!

Nicht minder aber als die Lebensarbeit kann die Lebensstimmung stärkende und befreiende Antriebe von Schiller gewinnen. Auch hier umfängt uns eine verworrene Lage. Das Missverhältnis zwischen leidenschaftlicher Anspannung der Kraft und geringer Befriedigung der Seele giebt dem Pessimismus eine gewaltige Macht über uns; wie sehr hat sich gegenüber der Zeit unserer grossen Dichter die Lebensstimmung verdüstert! Wir sträuben uns gegen diesen Pessimismus mit seiner entmutigenden Wirkung, wir möchten unserem Leben, das voller schwerer Auf-

gaben, Mut und Freude bewahren. Aber bei dem Streben danach soll oft subjektives Pathos die innere Wahrheit ersetzen, wir suchen uns ein positives Lebensgefühl, eine freudige Stimmung einzureden, die im Grunde nicht echt ist, ein blosser Machtspruch soll den ungeheuren Druck aufheben, mit dem uns das moderne Leben belastet. So verbleiben wir in haltlosem Schwanken zwischen der Empfindung schwerster Verwickelungen in unserem Dasein und der Sehnsucht nach freudiger Bejahung des Lebens, wir bedürfen einer Denkweise und Überzeugung, die jene Verwickelungen voll anzuerkennen gestattet und doch den ersehnten Mut zum Leben rechtfertigt. Eine solche Überzeugung aber wirkt uns aus Schiller mächtig entgegen. Denn nichts ist verkehrter und ungerechter als ihm eine Abschwächung der grellen Kontraste, einen bequemen Kompromiss mit den Welt- und Lebensverhältnissen, eine unwahre Idealisierung der vorgefundenen Wirklichkeit beizulegen. Er hat die Widersprüche des Lebens in ihrer vollen Herbigkeit empfunden und solcher Empfindung oft einen packenden Ausdruck gegeben. Aber er hat sich zugleich die volle Frische und Freudigkeit des Lebens, sowie den Glauben an die Überlegenheit der Vernunft bewahrt, bewahrt durch eine innere Befreiung von der Sphäre der Widersprüche, durch die Erhebung in eine neue Welt geistiger Freiheit und Selbstthätigkeit. — Nach eingreifenden Wandlungen des Lebens lässt sich schwerlich die Denkweise Schillers einfach zur unsrigen machen. Aber die Verschmelzung von Ernst und Freudigkeit, von tiefer Empfindung und vordringendem Schaffen, jenes sichere Überwinden des trüben Dunkels, wie sie aus Schillers Leben und Persönlichkeit an uns kommen, sie sind einer fortdauernden Wirkung fähig, sie dürfen auch uns nicht verloren sein.

Nun und nimmer kann solche Wirkung eine einfache Aneignung, ein Einstellen eigenen Urteils, eine sklavische Unterwerfung bedeuten. So ist überhaupt nicht unser Verhältnis zu den Grossen und Grössten, dass sie uns eigene Arbeit abnehmen könnten. Zu diesem Wahn, zu diesem asylum inertiae hat ein gutes Stück wohl auch der unglückliche Begriff des Klassischen beigetragen, als eines Mustergültigen und für alle Zeiten Normierenden. Kant hat mit Recht gesagt, dass es in der Philosophie keine Klassiker gebe; weitergehend möchten wir sagen, dass es überhaupt keine Klassiker giebt. Denn wohl heben sich aus der Schaar der Mittleren und Geringen einzelne Grosse heraus, leider recht wenig an

Zahl; aber auch diese Grossen sind, am höchsten Ziele der Wahrheit gemessen, lediglich Strebende und immerfort Lernende, nicht schon Besitzende und aus satter Fülle Lehrende. Was sie uns mitteilen können, sind nicht fertige Ergebnisse, um so mehr, da der Wandel der Zeit immer neue Lagen erzeugt und vor neue Aufgaben stellt. Aber wenn das Grosse nun und nimmer als ein Klassisches uns die eigene Arbeit abnehmen kann, es kann dahin wirken, diese Arbeit zu steigern und auf die rechte Höhe zu heben. Das Wirksame sind hier nicht die einzelnen Gedanken und Behauptungen, sondern der Lebensprozess, aus dem sie hervorquellen; zu ihm aber lässt eine innere Vergegenwärtigung des Grossen, ein Einleben in seine Art vordringen; von dort wird unserem Streben ein Niveau vorgehalten, zu dem es emporklimmen muss, von dort kann eine Kraft zur Belebung und Erweckung verwandter Art ausgehen. So steht es auch mit unserem Verhältnis zu Schiller; nur wenn ein kritikloser Anschluss fernliegt, können die gewaltigen geistigen Kräfte, die aus ihm strömen, auch uns fördern. Die Konzentration seines Strebens gegenüber der heutigen Zerfahrenheit, die Erhebung über Gegensätze, die uns heute zerspalten und entzweien, die männliche Kraft des Schaffens gegenüber der jetzt vorwaltenden Mattheit, das freudige Vertrauen inmitten alles Dunkels gegenüber einem grämlichen Pessimismus sowohl als einem verflachenden Optimismus, die Gesundheit des Ganzen bei geistiger Höhe gegenüber so vielen Krankheitserscheinungen der eigenen Zeit, in denen manche wohl gar ihre Höhe finden, sie können und müssen uns Leitsterne bleiben, wenn anders wir nicht der Dekadenz, mit der wir zu spielen lieben, in Wahrheit verfallen wollen.

Steht es aber so, so muss an Schiller eine Scheidung der Geister erfolgen, eine Scheidung des Wesenhaften von dem bloss Scheinenden, des Gesunden von dem Kranken, des Jugendfrischen von dem Greisenhaften, einer echten Geisteskultur von der Kulturkomödie des Alltags. Die frühere Schillerfeier hat zur Sammlung der Geister gewirkt, die bevorstehende — schon durch den Gedanken an den frühzeitigen Tod des Helden mehr zum Ernst gestimmt — würde uns am meisten fördern, wenn sie zu kräftiger Scheidung der Geister wirkte. Denn nichts thut dem geistigen Chaos der Gegenwart mehr not als dies, und nichts würde mehr im Sinne des Helden sein, dessen Lebenswerk wir dankbar und ehrerbietig feiern.

Schiller als theoretischer Philosoph.

Von Friedrich Alfred Schmid.

1.

Schiller als theoretischer Philosoph: Das ist eine Abstraktion. Es ist gut, dies zu betonen; gerade gegenüber dem Bestreben, die Bedeutung Schillers für die Philosophie ins Licht zu setzen und ihm selber neben den historischen Trägern der spekulativen Problementwickelung den vollen und gerechten Platz einzuräumen. Die Gefahr der einseitigen Überschätzung liegt dann erfahrungsgemäss nahe; einer Überschätzung, die gegenüber einem geistigen Phänomen von der Grösse Schillers einer Unterschätzung höherer Werte gleich käme.

Mit Schiller verhält es sich dabei nicht wesentlich anders, als mit Goethe, dem grosszügigen Widerspiel seiner Natur. Man ist leicht geneigt, Goethes spekulativen Drang hinter der Fülle seiner anders gearteten Gaben und Neigungen zurückstehen zu lassen, weil sein suchender Geist die Wahrheit am liebsten im Symbol ergriff, das Forschen ihm stets zum Schauen, der Begriff zum Bilde ward. Und doch war in Goethe mehr theoretischer Trieb und mehr philosophischer Charakter, als in manchem Manne vom Fach, vor und nach ihm. Da aber jener Trieb nach aussen ging und im lebendigen Wirken der Natur sich seine möglichst konkreten Formeln suchte, so schien er in Goethes Natur ein überwiegend praktisches Moment zu offenbaren, das in Wahrheit ihrem tiefsten Wesen durchaus fremd war.

Diese einseitige Überschätzung einer geistigen Wirkungsart im Vergleich zu der eigentlichen Grundtendenz des ganzen, intelligiblen Wesens läuft Gefahr, aus Goethe den praktischen, weltfrohen und zuletzt ziemlich unbekümmerten Draufgänger, aus Schiller aber, in rechtem Gegensatz dazu, den passiven Grübler und theoretischen Ästhetiker zu machen, und so das wahre Ver-

hältnis, in dem die beiden Geistesgenossen zu einander erscheinen, geradezu umzukehren.

Denn Schillers philosophisches Interesse war in erheblich höherem Grade praktischer und ästhetischer, als theoretischer Art. Aber sein spekulativer Trieb war nach innen gekehrt und öffnete ihm, als das wahlverwandte Gebiet seines Erkenntnisdranges, die Welt der geistigen Kräfte des Menschen, den Schauplatz ihrer fruchtbaren Gegensätze und ihrer harmonischen Ausgleichungen. Auf diese Weise mochte es den Anschein nehmen, als bedeute der nach innen gerichtete Blick soviel, wie theoretische Abkehr; als stehe demnach der dichtende Philosoph dem Leben ungleich fremder gegenüber, als der weise Dichter neben ihm. Und doch war in Schiller mehr praktische Energie und mehr persönliche Impulsivität, als selbst Goethe im letzten Grunde je besessen hat.

Während Goethes stark kontemplativer Instinkt in der aristotelischen Theoria, im spinozistischen Schauen den sicheren Ruhepunkt seines Wesens fand, strebte Schillers aktives Persönlichkeitsbewusstsein überall über die Schranken der Theorie hinaus und suchte in der Kunst, wie im Leben, ungestüm nach den äussersten Zielen der Daseinsaufgabe zu greifen.

Von dieser Seite her gesehen, könnte es daher fast berechtigter und lohnender scheinen, von Goethes, als von Schillers theoretischer Philosophie zu reden, während Goethes moralische und ästhetische Überzeugungen schwerlich die systematische Formulierung wohl vertrügen. Schiller selber hatte davon ein deutliches Bewusstsein, und es spiegelt sowohl dies eigentümliche Verhältnis der Interessen, wie die glückliche Art der ergänzenden Übereinstimmung wider, was Schiller unter dieser Epigrammüberschrift gesagt hat:

„Wahrheit suchen wir Beide, du aussen im Leben, ich innen
In dem Herzen, und so findet sie jeder gewiss.
Ist das Auge gesund, so begegnet es aussen dem Schöpfer,
Ist es das Herz, dann gewiss spiegelt es innen die Welt.“

Schiller bedurfte der theoretisch zuschauenden Erkenntnis nur soweit, als sie ihm zur Begründung und Stütze seiner sittlich-ästhetischen Fragen und Forderungen notwendig war. Darum ist er auch, trotz des reichlichen Kantstudiums, das einige wertvolle Jahre seines Lebens füllte, doch dem eigentlich kritischen Teil der Kantischen Lehre innerlich fremd geblieben. Die Erkenntnistheorie kam in seinem philosophischen Bewusstsein zeitlebens nicht

über die Skizze hinaus, während ihre spekulative Krönung, die Metaphysik, von seinem Geiste zwar lebhafter ergriffen, aber methodisch gleichfalls nicht zu Ende gedacht und schliesslich in einer Weise mit den Kantischen Grundlagen verschmolzen wurde, wie es zuletzt dem streng genommenen Geiste der kritischen Philosophie stracks zuwider lief.

Die Persönlichkeit war stärker, als der gute Wille des kritischen Adepten. Die Art Schillers im philosophischen Aufnehmen und Selbstschaffen hat keiner besser gekennzeichnet, als Wilhelm von Humboldt in seiner „Vorerinnerung“: [1])

„Dem Inhalte und der Form nach waren Schillers philosophische Ideen ein getreuer Abdruck seiner ganzen, geistigen Wirksamkeit überhaupt. Beide bewegten sich immer im nämlichen Gleise und strebten dem gleichen Ziele zu, allein auf eine Weise, dass die lebendigere Aneignung immer reicheren Stoffs, und die Kraft des ihn beherrschenden Gedankens sich unaufhörlich zu wechselseitiger Steigerung bestimmten. Der Endpunkt, an den er alles knüpfte, war die Totalität in der menschlichen Natur durch das Zusammenstimmen ihrer geschiedenen Kräfte in ihrer absoluten Freiheit. Beide dem Ich, das nur eins und ein unteilbares sein kann, angehörend, aber die eine Mannigfaltigkeit und Stoff, die andere Einheit und Form suchend, sollten sie durch ihre freiwillige Harmonie schon hier auf einen über alle Endlichkeit hinaus liegenden Ursprung hindeuten.“

Daraus ist von vornherein zu entnehmen, was eine Untersuchung über Schillers theoretische Philosophie und Methaphysik an Resultaten erwarten lässt; nämlich einen Beitrag zur näheren Kenntnis der einzelnen Ideenmotive, die Schillers gesamte Lebensarbeit beherrschten, und darum ein gesteigertes Verständnis für die Absichten und Wirkungen des grossen Dichters und des einzigartigen Menschen; mehr nicht. Aber das ist der Anstrengung wert und genug, wenn auch kein System der theoretischen Philosophie dabei zum Vorschein kommt, das allein genügte, um Schillers Namen in der Geschichte dieser Disziplin unsterblich zu machen.

Die Stärke, mit der Humboldts Charakteristik die bestimmende Persönlichkeit des Dichterphilosophen in den Vordergrund stellt, ist der Bedeutung angemessen, die ihr in der Entwickelung

---

[1]) Zu der Herausgabe seines Briefwechsels mit Schiller.

von Schillers philosophischem Denken zukommt. Denn diese scharf persönlich geprägten Denkvoraussetzungen verleugnen sich am wenigsten dort, wo ein Umschwung in der philosophischen Meinung Schillers eingetreten ist.

Ein solcher Umschwung aus Prinzipien heraus hat in Schillers spekulativem Entwickelungsgange bekanntlich nur das eine Mal stattgefunden, als er auf Kant traf. Aber gerade hier gestattet die Einheit der geschlossenen Persönlichkeit, deren innerste Stütze, unabhängig von der Spekulation, auf die Dichternatur ihres Trägers gegründet war, stets einen mehr oder minder bündigen Nachweis leiser Übergänge, früher Antizipationen von später erst geklärten Einsichten, oder späte Erinnerungen an jugendliche Ideale. Und ein solches Gewebe übergreifender Fäden lässt darum in seiner Gesamtheit den Eindruck niemals aufkommen, als stehe der Schiller von 1785 dem von 1795 durch eine Kluft getrennt gegenüber. Die Illustration im Einzelnen zu diesem Sachverhalt wird die folgende Darstellung wohl mehrfach bringen.

* * *

2.

Erkenntnistheorie und Metaphysik stehen untereinander nicht nur in einem systematischen, sondern auch in einem psychologischen Zusammenhange.

Unter systematischen Gesichtspunkten ist die Metaphysik in den meisten Fällen und grossenteils das systemvollendende Schlusskapitel der theoretischen Philosophie, mit der rückwirkenden Kraft einer zwar a posteriori gefundenen, aber a priori giltigen Begründung des ganzen Erkenntnisverlaufs: Jeder Metaphysik werden die Resultate der Erkenntnistheorie zum Problem.

Psychologisch betrachtet, ist der Erkenntnistrieb selber die Äusserung eines metaphysischen Bedürfnisses; und da er sich im ungeschulten Bewusstsein nur naiv zu geben pflegt, so ist seine Tendenz dort schon in den ersten Erkenntnisanfängen metaphysisch bestimmt: für den naiven Geist fallen Erkenntnistheorie und Metaphysik zusammen.

Auf diesem Punkte finden wir den jungen Schiller auf der Karlsschule. In dem „Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen“ [1]) mag einer

[1]) 1780.

seiner ersten Versuche zu einer Erkenntnisbegründung auf diesem Wege gesehen werden. Das einzige Kriterium ist hier dem Zwanzigjährigen die innere Gewissheit von der Einheit seiner eigenen und von dem Bedürfnis der Natur nach Einheit überhaupt, soweit ihm unter diesem Namen bisher die Erfahrung entgegengetreten ist. Diese Gewissheitsempfindung in ihm ist von durchaus ästhetischer Art, auch da, wo er ihr einen rein objektiv-sachlichen Ausdruck in seiner Examensarbeit zu geben glaubt. Gleichzeitig aber enthüllt ihm der empirische Mangel der geforderten Einheit, der „Zwiespalt der Erscheinung in geistigem und tierischem", wie er sich ausdrückt, jene Einheit als ideale Forderung, als eine Wahrheit, die nur jenseits der Erscheinung gilt, oder, wie er hier das Wort gebraucht, als „Idee". Es ist die Idee der Einheit von Geist und Materie; sie ist zunächst bezogen auf den Menschen, sodann aber auch, in unmittelbarer Übertragung auf das Universum, die Idee der makrokosmischen Einheit der dualistischen Prinzipien.

Das Auftreten dieser Idee als Forderung bringt ein neues Moment des Zusammenhangs in der Natur zutage, nämlich die ideale Vollziehbarkeit dieser Forderung, oder wenigstens das Moment ihrer Bedingung, den auf die Idee hinstrebenden Willen. Dieser Wille erscheint als durchaus bewusst, da er einem erkannten Ziele nachgeht. Sein Bewusstsein ist zugleich ein Wissen von etwas Höherem. Da aber alles Wissen aus der Erfahrung stammt, aus der Affektion des Willens durch Empfindung, so ist die Voraussetzung zur Empfindung, oder das Empfindende selber, die Quelle dieses ganzen Prozesses. Das Empfindende ist nun nichts anderes, als die „organisierte Materie". Sie ist letzte Bedingung zur Empfindung, sie ist die Basis jedes Willensimpulses und darum auch Trägerin der Willensentfaltung im Sinne der idealen Forderung, zu der der Geist in Begriffen aufsteigt: Der erste Antrieb zur Erkenntnis ist die Sinnlichkeit. Das ist das Resultat.

Es ist leicht zu bemerken, mit welcher erkenntniskritischen Unbefangenheit sich das ungeübte und popularphilosophisch beeinflusste Denken des jungen Schiller über die nächsten Schwierigkeiten hinwegsetzt. Denn wo Wissen nur aus sinnlichen Affekten stammt, da ist das Aufsteigen zu einer Idee, aus der zuletzt die einheitliche Entwickelung des ganzen Erkenntnisverlaufes verstanden werden soll, ein unmöglicher Sprung durch das Leere.

Unklar, aber darum von ihm selber nicht unbemerkt, steckt das Gefühl dieser Anfechtbarkeit in dem skeptischen Element, das den gewagtesten Gedankengängen Schillers in dieser Zeit typisch beigemischt erscheint: Über das tiefste Wesen des Zusammenhangs will der junge Arzt keine bestimmte Meinung äussern, sondern die Frage danach lieber offen lassen; er begnügt sich mit empirischen Exemplifikationen, die, unbeschadet der eigentlichen Natur jenes Zusammenhanges, wenigstens sein faktisches Vorhandensein äusserst wahrscheinlich machen.

Sofort aber wächst ihm aus dieser Beispielsammlung die Lust zu ihrer Anwendung auf das Kulturproblem im allgemeinen und überhaupt, energisch auf. Mit seinem „alles durchsuchenden Geist" und mit dem ungestümen „Feuer" seiner „guten und auffallenden Seelenkräfte", das nach seines Herzogs Meinung nur „inmittelst noch ein wenig gedämpft werden" sollte, fand er eine Anwendung, die für den eminent historischen Sinn Schillers von grundlegender Bedeutung war.

„Nun noch einen gewagten Blick über die Universalgeschichte des ganzen menschlichen Geschlechts," ruft der junge Denker am Ende seiner halb medizinischen, halb philosophischen Dissertation aus, und zeichnet in kühnen Linien den grossen Grundriss einer Geschichtsbetrachtung, die hier schon im wesentlichen getreu die Auffassung widerspiegelt, die in den „Künstlern" ihre klassische Formel gefunden hat. Das ästhetische Moment drängt sich gegen das Ende der zu Anfang physiologisch angelegten Untersuchung beherrschend in den Vordergrund. Es ist überflüssig, alle die Unter- und Obertöne zu berücksichtigen, die bei diesen und anderen, verwandten Glaubensbekenntnissen philosophischer Art aus Schillers Jugendjahren mitgeklungen haben. Flachste Glückseligkeitsmoral und erste Ansätze eines Strebens um des Strebens willen, Gedanken Shaftesburys und der Leibniz-Wolffischen Schule mischen sich in ihnen auf eine oft bunte und wunderliche Weise. Nur dies Eine ringt in allen diesen Versuchen und Bemühungen um Einsicht und Klarheit des Gedankens sich immer wieder siegreich empor, und befestigt sich so zum eigentlichen eisernen Bestand der Überzeugung, gegenüber dem wechselnden Fluss der Meinungen Schillers: Dass der Mensch, entkleidet von allen den kleinen Zufälligkeiten seiner sinnlichen Bedingtheit und im Ganzen genommen, in sinnvoller Verknüpfung seiner unerlässlichen Elemente, eine höhere, harmonische Einheit darstelle, die in dieser Harmonie be-

sondere Werte zugleich hervorbringt und anerkennt. Ganz allgemein gesagt, sind diese Elemente seines höheren Wesens Natur und Geist. Unter diesem Namen begreift sie Schillers Ausdrucksweise bis auf weiteres am liebsten. So spricht sich Schiller in dem Aufsatz über „die Schaubühne als moralische Anstalt", so spricht er sich in jenem „über das gegenwärtige deutsche Theater" aus. Grössere Klarheit gewinnen seine Gedanken erst im Verkehr mit dem die Genauigkeit liebenden Körner. Das Resultat dieses Austausches sind die „philosophischen Briefe".

In diesen bekennt Schiller: „Ich habe Philosophie gesucht und habe mir Träume untergeschoben." Eine Selbsterkenntnis von nicht geringem Werte. Freilich ist auch jetzt noch die Art des philosophischen Raisonnements von der früheren nicht erheblich verschieden. Erkennen und Erkenntnis-begreifen vermischt sich in seinem naiven Bewusstsein immer noch mit dem Aufsuchen und planlosen Aufgreifen von Bruchstücken eines „Wissens überhaupt". Jeder Versuch zur Erkenntnis wird ihm zur Metaphysik.

Aber „die Theosophie des Julius" ist imgrunde nicht tadelnswerter, als alle philosophischen Systeme vor Kant, insofern sie Erkenntnisse zu besitzen vorgaben, ohne dafür den Nachweis ihrer Qualifikation aufzubringen, den ihnen nur die immanente Vernunftkritik hätte gewährleisten können.

Inzwischen beantwortet jetzt „die Theosophie des Julius" jene Frage, die in der Examensarbeit des Karlsschülers offen geblieben war, mit aller Kühnheit einer naiven und begeisterten Metaphysik. Auf diese Weise schliesst sich äusserlich wenigstens auch diese letzte Lücke in seinem Weltgebäude, und es wird dadurch hier zum ersten Male von Schiller eine gewisse, systematische Einheitlichkeit des Entwurfs und der gedanklichen Darstellung erreicht, die zugleich einen tieferen Einblick in die Art der treibenden Motive gewährt, von denen sie beherrscht ist.

Diese Motive liegen ganz in der Persönlichkeit des philosophierenden Dichters, die sich ihrer sittlich-ästhetischen Bestimmung im höchsten Grade bewusst ist. Dadurch bekommen auch alle Motive des Erkenntnistriebes einen vorwiegend praktischen Charakter. Jene Idee der theoretisch postulierten Einheit ist, richtiger genommen, vielmehr die Idee der charaktervollen Geschlossenheit des persönlichen Wesens, die Idee der harmonischen Vollkommenheit. Jener erste Empfindungserreger, der den Willen zur Erkenntnis spornt, ist selber nur ein Ausdruck der Vollkommen-

heit der Natur. Denn nur insofern die Natur, als organisierte Materie, in dem harmonischen Gleichwerte ihrer Faktoren die Idee der Einheit von ordnendem, geistigem, und gegenständlich-materiellem Prinzip möglich macht, kann sie zugleich auch die Vollkommenheit der Geister bedeuten und vorauskünden.

Aus Anlass dieses Strebens nach dem kosmischen Ideal der vollkommenen Einheit berühren sich Natur und Geist im Einzelindividuum, in den Monaden, nach Analogie der Metaphysik des Leibniz. Ihr gemeinsamer Weg ist die Zielsehnsucht, die in ihrer Erfüllung die höchste Glückseligkeit verheisst. Der Eudämonismus der populären Aufklärungsphilosophie wirkt mit weitgehendem Einfluss auf den intimeren Charakter der hieraus von Schiller gefolgerten Zweckkonstruktion des Daseins: Der Glückseligkeit entgegen streben alle Geister. Sie liegt in der Richtung des idealen Zieles. Wo die Zielnähe ist, da ist die Glückseligkeit, da ist Gott. Darum ist es die Aufgabe des Einzelindividuums, in seinem strebenden Bemühen möglichst viel Glückseligkeit selber zu erleben und aus seinem Wirken für Andere fliessen zu lassen. Denn so nur fördert der Einzelne das grosse und allgemeine Ziel:

„Liebe, Liebe leitet nur
Zu dem Vater der Natur,
Liebe nur die Geister.“

Wie aus der Energie der elementaren Anziehung im Körper, so entsteht Gott aus der Energie der Geisterliebe. Die Natur ist der unendlich geteilte Gott. Gott ist die in die Einheit durch Liebe zurückgenommene Natur:

„Freudlos war der grosse Weltenmeister,
Fühlte Mangel; darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit.
Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Wesenreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit.“

Damit ist das bescheidene non liquet des Karlsschülers kühn zurückgenommen. Aber in demselben Augenblick tritt auch zum ersten Male deutlich der wirkliche, erkenntnistheoretische Zweifel an der suveränen Erkenntniskraft der Vernunft hervor. Die Möglichkeit tritt in den Kreis der Erwägung, dass alles Wissen des Menschen anthropomorph, dass unsere Vernunft eine Erdenvernunft sein möchte, und dass darum, was für die subjektive Einsicht dieses Planetenbewohners gilt, nicht darum auch Wahrheit im

Universum heissen müsse. „Unsere Gedanken von diesen Dingen sind nur die endemischen Formen, worin sie uns der Planet überliefert, den wir bewohnen.“ Aber, so fährt der Briefschreiber fort, „die Kraft der Seele ist eigentümlich, notwendig und immer sich selbst gleich.“

Mit vollkommener Deutlichkeit vollzieht sich hier der kritische Prozess; freilich ist es in erster Linie nicht die theoretische Einsicht, sondern das zwingende Bedürfnis der Persönlichkeit, die der festen Grundlegung bedarf, unter deren Einfluss die Wandlung von statten geht.

Das Materiale der Erkenntnis verfällt von hier aus aufs neue der Skepsis und bleibt in diesem Zustande bis auf Weiteres unbeachtet liegen. So lange, bis der aus der Schule Kants gewonnene, kritische Standpunkt diesen Skeptizismus, als widersinnig, vollends stillschweigend resorbiert.

Das Formale der Erkenntnis aber wird als das objektiv und gesetzmässig Gewisse erkannt, der Standpunkt der Transscendentalphilosophie somit im Prinzip gewonnen und für die inhaltlichen Bestimmungen unmittelbar vorbereitet, die ihm aus dem kritisch geweckten Bewusstsein voraussichtlich bald erstehen mussten.

Zweierlei ist hier für die Beurteilung der Art und Weise bemerkenswert, mit der sich Schillers fortschreitende Denkkraft ihrer Gegenstände bemächtigte. Unter beiden Gesichtspunkten wird dabei aufs deutlichste die Stellung erleuchtet, die Schiller unter allem Philosophieren, kraft seiner Persönlichkeit, sich gegenüber den spekulativen Aufgaben gewahrt hat.

Einmal nämlich ist dies zu beachten:

In relativ selbständiger Denkarbeit hatte sich das philosophische Verständnis Schillers bis zu einer solchen Höhe heraufgearbeitet, dass alle Motive und Kräfte mit innerster Wahlverwandtschaft nach der Kantischen Lösung der letzten Probleme der Erkenntnis hinzielten. Es bestand also auf der gegenwärtigen Höhe seiner Einsichten eine notwendige, intellektuelle Spannung des Gemütes zwischen dem soeben noch von ihm Begriffenen und der höchsten erkenntnistheoretischen Problemlösung, wie sie Kants Kritik der reinen Vernunft für ihn erwarten liess, so, dass die Annahme fast zwingend erscheint, als ob die Lösung gerade dieser unmittelbaren, erkenntnistheoretischen Spannung in Schiller, seiner

ganzen, impulsiven Natur entsprechend, unter lebhaften und vom Eindruck bewegten Äusserungen hätte vor sich gehen müssen.

Davon ist aber nie die Rede gewesen; es ist vielmehr bekannt, dass Schiller sich wirklich heimisch nur in den beiden späteren Kritiken, und schliesslich ganz vertraut nur mit der Kritik der Urteilskraft gefühlt hat. Es ist offenbar, welches Interesse in ihm die Oberhand behielt. Der ganze Apparat jener Metaphysik des Julius, zu was Ende war er für Schillers Geist gut und notwendig? Doch nur dazu, um seiner spekulativ einmal nicht bedürfnislosen Natur eine befriedigende Grundlage für das Einzige zu geben, worauf es ihm als Persönlichkeit ankam und was ihm als Künstler not that: Den Glauben an die Würde der Kunst und darum an seine eigene Bestimmung. Die Beobachtung lässt sich ja häufig wiederholen, dass, noch ehe die Sache selber erwogen ist, um die sich das Interesse zusammenzieht, der Geist halb unbewusst und wesentlich instinktiv sich den Mitteln zuwendet, durch die jener Sache Bestand und Klarheit verliehen werden soll und kann.

Zum andern ist es sehr bezeichnend, dass auch an diesem Punkte, wo der erste Ansatz zu einer wissenschaftlich strengeren und nüchterneren Auffassung vom Wesen des erkennenden Geistes in Schillers Denken sich bemerkbar macht, dieser doch weder den Mut des abbruchlosen Weiteraufbauens, noch die Kühnheit des Vertrauens in den letzten, realen Grund einer vernünftigen Gesetzmässigkeit verliert, die für ihn nach wie vor in der durchaus realabsoluten Übereinstimmung von Natur und Geist verbürgt ist. Wie wenig die Kantische Schulung an dieser prinzipiellen Stellungnahme zu den letzten Voraussetzungen seiner persönlichen Gewissheit, zu den Problemen der Transscendenz ändern konnte, beweist das späte Wort:

„Mit dem Genius steht die Natur in ewigem Bunde:
Was der eine verspricht, leistet die andre gewiss.“

Und die diesen Zeilen vorausgehende Hyperbel spricht höchstens noch energischer aus, was zuletzt „die Theosophie des Julius“ erklärt: „Einen ähnlichen Calcul macht die menschliche Vernunft, wenn sie das Unsinnliche mit Hülfe des Sinnlichen ausmisst und die Mathematik ihrer Schlüsse auf die verborgene Physik des Übermenschlichen anwendet;“ — beides will für den Dichter besagen: Wenn der Genius die Mannigfaltigkeit im Ideal der Einheit überwindet. In dieser Beleuchtung verharren Darstellung und Be-

griff von diesem Gegenstande unverändert in Schillers Bewusstsein, so, wie auch er selber immer der Gleiche blieb. Mit dem Bewusstsein, oder wenigstens mit dem instinktiv sicheren Gefühl für die notwendige Immanenz aller theoretischen Erkenntnis, trat Schiller an die Lektüre der Kantischen Lehre heran. Und mit dem gleich starken Lebensgefühl der künstlerischen Persönlichkeit, und darum mit der felsenfesten Überzeugung von der notwendigen Realität eines sinn- und zweckvollen Substrats für alle künstlerischen Aufgaben unterzog er sich der weiteren, kritischen Erkenntnisarbeit. Ohne jene Voraussetzungen des sicheren Gefühls wäre ihm diese unmöglich und widersinnig gewesen. Denn eine Natur von Schillers Eigenart und Kraft konnte den Sinn ihres Daseins, den sie so innig suchte, nie finden, wenn ihr mit dem Glauben an die metaphysisch-realen, absoluten Werte der Kunst der Glaube an sich selber hätte entzogen werden können.

„Die Künstler“ fassen, indem sie zugleich den bis dahin gediehenen, geistigen Entwickelungsgang ihres Dichters wunderbar harmonisch abschliessen und seine Resultate in prächtigen Worten ausklingen lassen, das Beste seiner ganzen Jugendarbeit mit glücklichen Formeln zusammen. Die geschichtsphilosophischen Versuche des jungen Mediziners, die Theosophie des Julius und die pathetische Freundschaftsbegeisterung des erwachten Dramatikers fliessen geläutert in Eins, in der Aufforderung an die Künstler:

„Wie sieben Regenbogenfarben
Zerrinnen in das weisse Licht,
So spielt in tausendfacher Klarheit
Bezaubernd um den trunknen Blick,
So fliesst in *einen* Bund der Wahrheit
In *einen* Strom des Lichts zurück!“

* * *

3.

Man pflegt den Beginn der zweiten, bedeutenderen Epoche in Schillers philosophischem Entwickelungsgang zwischen die Jahre 1790 und 1791 zu legen. Es ist die Zeit, in der sich Schiller mit der Lektüre der drei Kantischen Kritiken beschäftigt und mit der Denk- und Redeweise der kritischen Philosophie vertraut gemacht hat. Aber es ist sehr bezeichnend, dass die ersten Früchte aus dieser Beschäftigung zunächst in Arbeiten rein ästhetischen Inhalts bestanden. Die Verarbeitung und Wiedergabe der erkenntnistheo-

retischen Resultate aus dem Studium Kants liessen auf sich warten. Erst der grössere Aufsatz „über Anmut und Würde“ [1]) zeigt wieder deutlichere Ansätze zu Erörterungen theoretischer Natur. Und betrachtet man die spärlich eingesprengten und stark mit anders gearteten Elementen durchsetzten Partien, die einen solchen theoretischen Charakter tragen, näher, so erscheint ihre Verwandtschaft mit den Ergebnissen des „vorkantischen Denkens“ erstaunlich gross. Nur ein einziger Begriff, der bisher, zwar der absichtlich gewollten Interpretation jederzeit leicht erreichbar, doch immerhin im Hintergrund, oder jedenfalls nicht in der ersten Reihe des Interesses stand, tritt nun in den Vordergrund, von jetzt ab alle Gedankengänge beherrschend und bestimmend. Das ist der in seiner neu geprägten Formulierung aus der Kritik der praktischen Vernunft gewonnene Begriff der sittlichen Freiheit, mit dem nun auch der Dramatiker und der epische Lyriker zu wuchern beginnt.

Bisher hiess der metaphysisch-dogmatische Gegensatz: „Geist und Natur“. Von jetzt ab heisst er transscendental-kritisch: „Natur und Freiheit“.

Das Kantische Moment, das den Begriffswechsel an die im übrigen kaum veränderte Sache herangetragen hat, ist leicht festzustellen. Was in der Metaphysik, die sich Schiller auf der Karlsschule zurechtgelegt hatte, und was späterhin das treibende Motiv der Spekulation in der „Theosophie des Julius“ war, was die theoretische Vernunft zum praktischen Postulat hinauf geleitete, das war der Wille zur Harmonie von Geist und Natur. Es war mehr eine begeisterte Paraphrase, als eine sachliche Steigerung des Inhalts dieses Ideals, wenn Schiller schliesslich diesen Willen zur Harmonie als den Willen zur Gottheit bezeichnete. Insofern dieser Wille nun bestimmend war für alle Erfahrbarkeit, war er absolut und einer weiteren Begründung nicht zugänglich. Er war, weil die Aufgabe da war.

Die Aufgabe ihrerseits war so notwendig, als das Dasein selber, dem sie den Sinn gab. Als Daseinszweck fand sich die harmonische Ineinssetzung von Geist und Natur durch die Anstrengung der vernünftigen Individuen, und die Summe ihres Willens bestimmte sich gänzlich aus der Intensität des Strebens nach diesem Ziel. Die parallel im System Kants angelegten Ten-

---

[1]) 1793.

denzen sind deutlich, und Schiller musste in der besseren, begrifflichen Formulierung, die er davon bei Kant antraf, das vorteilhafteste Mittel zur Klärung und neuen Anordnung seiner eigenen Gedanken erkennen. Die von ihm in ihrer absoluten Notwendigkeit begriffene Aufgabe ist das Sittengesetz Kants. Der Wert seiner Geltung entspricht dem Wert seiner idealen Wirklichkeit, die erstrebt wird aus der Freiheit der Vernunftwesen. In diesem neuen Gewand bleibt doch der alte Gedanke der gleiche:

Der Mensch ist Geist und Natur in Einem, so sagte der Verfasser der philosophischen Examensdissertation; der Mensch ist ein Bürger zweier Welten, so drückt sich der gereifte Denker aus, der die Schule Kants durchgemacht hat.

Vormals war das der Sinn der Welt, dass die Geister sich in der unendlichen Aufgabe zusammenfanden, durch Liebe zum Übersinnlichen die Natur dem Geiste harmonisch zu verschmelzen. Dann, wenn in der Harmonie der „zahlenlosen Geister“ „sterbend untertauchen Mass und Zeit“, ist der letzte Gegensatz geschwunden und die Welt ist Gott.

Jetzt tritt als die höchste Wahrheit, die zugleich als höchster Wert erstrebt werden soll, die Forderung der Verschmelzung von Sinnlichkeit und Sittlichkeit in der Autonomie der „schönen Seele“ heraus, als das Ideal, das der kritischen Besonnenheit zwar nicht mehr den metaphysischen, geeinten Makrokosmos ausdrücklich verspricht, wohl aber ästhetisch sozusagen durchscheinen lässt.

Wesentlich ist, dass vormals ein Teil der Liebe wenigstens, die glückselig macht, dem jungen Philosophen als zeitlich-sinnlich durchaus erreichbar galt. Zeitlich-sinnlich erreichbar bleibt nämlich auch jetzt, und nach wie vor, trotz Kant, für Schiller die Autonomie in den teilweisen Äusserungen einer schönen Seele.

Die Schönheit des Charakters, die reifste Frucht aus der Vereinigung der beiden Ideen: Humanität und Individualität, kann mit dem Antagonismus der sinnlich-sittlichen Kräfte in der Zeit wenigstens unter gewissen Bedingungen bestehen: In der Gabe der Anmut besitzt der Mensch das Mittel zu einer glücklichen und zwanglosen Harmonisierung der natürlichen Gegensätze seines Wesens; in der Würde besitzt er das Vermögen der Kraft, den autonomen Willen zum freien Beherrscher der Natur zu erheben.

Dauernder und eigentlicher Friede ist freilich in keinem der beiden Zustände. Dieser Friede bleibt Vernunftideal, das zwar menschlich-wirklich im Phänomen des freien Willens angelegt er-

scheint, dagegen im Bereich der Sinnenwelt niemals ganz erreicht werden kann. Auf diese Weise ist auch zugleich mit der neuen Erkenntnisbestimmung, die das Denken lehrt, theoretische Deduktion und praktisches Wirken zu unterscheiden, auch das Verhältnis der theoretischen und praktischen Gesetze unter einander festgelegt: Wo beide zusammenstimmen, da ist das Gute.

Aus diesen formal durchaus Kantischen Grundlagen entwickeln sich nun in vielfach klareren und systematischeren Umrissen die erkenntnistheoretischen Gedanken Schillers auch methodisch originell. Metaphysik und Erkenntnistheorie sind Pole in seinem Denken geworden. Ihre unkritische Verquickung hat aufgehört. Sie kommen einander auf wohl überlegtem Wege entgegen und vereinigen sich erst zuletzt und an der rechten Stelle im System.

Von hier aus tritt Schillers Intellektualität und Moralität erst in die rechte, energisch persönliche Beherrschtheit, die sein ganzes Wesen so eigentümlich auszeichnet, dass sie im Bewusstsein unserer Tage eine geradezu typische Bedeutung gewonnen hat.

Wer darum Schillers Persönlichkeit ganz begriffen hat, der versteht auch seine Philosophie aus dem Grunde, in allen ihren Abzweigungen. Denn zuletzt ist es doch seine tiefste Natur, die des Künstlers, die die Welt ihrer poetischen Schöpfungen selber begreifen möchte. Dazu ist notwendig, dass sie zuerst ihre eigenen, organischen Gesetze verstehe, und darum wird Schiller, wo er diesen Dingen nachgeht, zum Ästhetiker, zum Ästhetiker vor allem andern. Die Lust an der Erforschung der Gesetze bringt es von selber mit sich, dass der zur Erkenntnis dienende, gesetzmässige Apparat, der jene Gesetze formulieren hilft, in den Kreis des kritischen Interesses tritt, und so wird Schiller zum theoretischen Pilosophen. Die Frage nach dem wirkenden Wesen der Erkenntnis schliesst sich aber unmittelbar an ihren theoretischen Besitz, weshalb, zumal bei so stark praktisch betonten Grundzügen des Charakters, Schillers Beschäftigung mit Ethik und wohl auch mit Politik nicht ausbleiben konnte. Endlich treibt den Geist, der so entschieden, wie der Schillers, die harmonische Abrundung der festen Weltanschauung sucht, der Zusammenhang aller Probleme mit Notwendigkeit in das Problem ihrer absoluten Begründung, und darum ist Schiller zuletzt auch Metaphysiker, soweit es ein Mensch wohl sein muss, der zu seiner Erfahrungs-

erkenntnis eine auch noch so bescheidene Parallele höherer Ordnung finden will.

Darum, weil Schiller Dichter, und zuerst Dichter ist, darum ist er Philosoph; oder wenigstens der Philosoph, der er ist.

Die kritische und methodische Besonnenheit, die von jetzt ab das Denken Schillers durch alle Stadien der Untersuchung begleitet, hatte übrigens gleichfalls in den künstlerischen Einsichten der vorausgegangenen Epoche schon ihre Vorläufer. „Die Künstler" haben es gezeigt, dass die Not den Menschen viel früher klug und geistig regsam machte, als die Reflexion; ihnen rief Schiller zu:

> „Dem prangenden, dem heitern Geiste,
> Der die Notwendigkeit mit Grazie umzogen,
> Der seinen Äther, seinen Sternenbogen
> Mit Anmut uns bedienen heisst,
> Dem grossen Künstler ahmt ihr nach."

Doch ist die Höhe der geistigen Entfaltung, die durch die naive Übung der Kunst ermöglicht scheint, für uns, als schon entwickelte Vernunftwesen, im Augenblick der beginnenden, theoretischen Reflexion nur ein geschenkter oder ererbter, kein erworbener Besitz. Darum muss der schon zurückgelegte Weg noch einmal von Anfang an, aber mit Bewusstheit und Freiheit gegangen werden. Denn „eben das macht ihn zum Menschen, dass er bei dem nicht stille steht, was die blosse Natur aus ihm machte, sondern die Fähigkeit besitzt, die Schritte, welche jene mit ihm antizipierte, durch Vernunft wieder rückwärts zu thun, das Werk der Not in ein Werk seiner freien Wahl umzuschaffen." [1])

Jener „Weg der Not" eröffnet eine lehrreiche Perspektive auf die Entwickelungsgeschichte des spekulativen Vermögens; dieser „Weg der freien Vernunft" zeigt seine a priori giltige Struktur.

Der Fortschritt in der Untersuchung geschieht nun zunächst in durchaus ähnlicher Weise, wie es mit gewissen Teilen der frühesten Argumentation des jungen Denkers, der die theosophischen Briefe schrieb, der Fall war. Der vielleicht nicht ganz äusserlich zufällige Umstand kommt hinzu, dass, wie damals, so auch jetzt die neuen Resultate der philosophischen Erkenntnisarbeit ihre Darstellung in der Form von Briefen finden. Diesmal sind

[1]) Über die ästhetische Erziehung des Menschen. Dritter Brief.

es die Briefe an den Herzog von Augustenburg, die den hauptsächlichsten Gehalt seiner neu befestigten Theorien wiedergeben.

Der methodische Fortgang ist in kurzem so: Die Vernunft hat die Gesetze des Denkens zu finden und aufzustellen; diese Thätigkeit der Vernunft, das Inkrafttreten ihrer theoretischen Funktionen als solcher, stellt einen Willensakt dar. Die Bedingung zur theoretischen Erkenntnisthat ist also ein praktisches Verhalten der Vernunft. Beide Äusserungsarten der Vernunftfunktionen fordern sich gegenseitig und durchaus reziprok. Hier ist der Einfluss, den Fichte inzwischen auf Schiller mit der dialektischen Methode seiner Wissenschaftslehre gewonnen hat, unverkennbar, ebenso, wie späterhin Fichtes Einfluss auf Schillers moral- und staatsphilosophische Anschauungen stark zur Geltung gelangt. Jedoch darf man sich darauf besinnen, dass auch der Eleve der Karlsschule schon vor dem Problem dieses Wechselverhältnisses von theoretischem und von praktischem Verhalten gestanden hatte. Der Unterschied ist nur, dass jetzt, in den Briefen an den Herzog, das Dilemma zum Bewusstsein gebracht und zugleich erheblich schärfer formuliert und herausgehoben ist. Thesis und Antithesis des Theoretischen und des Praktischen lassen sich nicht zugunsten eines Primates umgehen. Sie müssen vielmehr, falls ein weiterer Fortschritt in der methodischen Erkenntnis geschehen soll, aufgehoben werden in einer höheren Synthese. Eine solche höhere Einheit findet sich analog der Synthese Fichtes. Diese Einheit muss wieder ein Vermögen darstellen, und zwar ein Vermögen, das form- und stoffgebendes Prinzip in sich befasst, derart, dass die Forderung des Primates, wie ihn der antithetische Grundsatz einzuführen schien, hinfällig werden kann. Dies Vermögen zu suchen ist die nächste Aufgabe.

Nun ist bekannt, wo bei Schiller der nicht weiter ableitbare Rest, der nicht weiter reduzierbare, eiserne Bestand seiner Philosophie zu tage tritt. Das ist in der unmittelbaren Gewissheit, mit der die Persönlichkeit sich selber als einen positiven und geschlossenen Wert weiss und hat. Zu ihr führt jede Abstraktion zurück. In der Persönlichkeit ist denn in der That auch die Einheit von theoretischem und praktischem Verhalten gegeben. Das intelligible Ich ist theoretisch und praktisch „in einem Schlage“.

Aber ein letzter und höchster Gegensatz bleibt auch im Begriff der Persönlichkeit bestehen. Die Synthese nimmt die antithetische Dialektik noch einmal auf. Es bleibt nämlich in ihr der

Gegensatz des Wechsels und des Beharrens, die Antithese von Wesen und Zustand, Ich und Aufgabe.

Das Ich beruht allein auf sich selber, da es „ausserhalb seiner Gesetztheit Nichts ist“.

Es wäre leicht, in der Terminologie Fichtes hier die ganze Erkenntnislehre Schillers mit wenigen Schlagworten abzuwickeln, wenn jene Terminologie geeignet wäre, die Klarheit der Darstellung zu erhöhen.

Das „schlechthinige Beruhen“ der Persönlichkeit in sich selber ist ausgedrückt in der Idee der Freiheit. Zuständlichkeit hingegen ist nur in der Zeit und in der Notwendigkeit des natürlichen Zusammenhangs und Ablaufs. Nun erscheint aber der Mensch in einem Zustand, das heisst in die Sinnlichkeit gestellt, also, mit Rücksicht auf die reinen Daseinsbedingungen seiner intelligiblen Persönlichkeit, in eine Aufgabe. Und zwar soll er sich dieser Aufgabe gewachsen fühlen gerade kraft seiner Freiheit, deren absolute Realisation es gilt. Darum ist es notwendig, den Menschen als frei und als unfrei zugleich, als Intelligenz und als Sinnenwesen aufzufassen.

In seinem Wesen als Intelligenz, oder als freie Persönlichkeit, ist die formale Bedingung zur unendlichen Äusserung, die Tendenz zur absoluten Formalität, angelegt; insofern er in der räumlich-zeitlichen Welt seine Aufgaben vorfindet, wirkt er sinnlich, das heisst material bedingt, und formverwirklichend mit der Tendenz zur absoluten Realität. Beide Tendenzen, in ihrer Einheit und Vollkommenheit gedacht, führen zur spekulativen Idee der Gottheit. So findet sich die Gottes-Idee in der methodischen Erkenntnistheorie als ein regulatives Prinzip, ganz im Sinne Kants und seiner theoretischen Vernunftkritik.

Indessen äussert sich im endlichen Menschen die Doppelnatur seines Wesens triebartig. Insofern der Mensch dem Bereich der sinnlichen Erscheinungswelt angehört, wirkt sein Wille, durch Empfindung, als sinnlicher Trieb. Insofern der Mensch der intelligiblen Welt teilhaftig ist, wirkt in ihm der Wille als freier Formtrieb.

Der sinnliche Trieb geht auf das Zufällige, auf das hier und dort; er schafft Einzelfälle und hindert die Vollkommenheit, die soviel ist, wie Einheit.

Der Formtrieb ist Äusserung der reinen Persönlichkeit, also zeitlos. Er formuliert das Gesetzliche und schafft so die Notwendigkeit.

Der gemeinsamen und wechselseitigen Wirksamkeit beider Triebe im Gefühls- und Vernunftvermögen liegt die Aufgabe des Menschen zugrunde:

Aus dem sinnlichen Trieb die Welt zu ergreifen, aus dem Formtrieb heraus sie zu begreifen, gleichweit entfernt von Sensualismus und von Rationalismus der Betrachtungsweise. Nur insofern der Mensch in jener Wechselwirkung seiner Grundtriebe, sich, indem er durch sie „schrankensetzend" wirkt, als ein „durch Schranken gesetztes" Individualwesen erkennt, kann er sich gleichzeitig begreifen als „Ich" und als „Nicht-Ich" — so würde Fichte sagen; nur so begreift er sich zugleich als Subjekt und als Objekt seiner Aufgabe — so sagt Schiller. Dieses Sichselbstverstehen kann erst dort eintreten, wo das formale Vermögen sich am geformten Stoff durch die Kraft der lebendigen Gestalt erweist, und wo zugleich das dem sinnlichen Trieb Entrungene sich als gestaltetes Leben offenbart; wo der Stoff nicht zufällig seine Form, und die Form sich am Stoff nicht notwendig zeigt, das heisst also, nur in einem Akte spontaner Freiheit.[1])

Hier ist nun jenes dritte Vermögen gefunden, das die These und die Antithese des bloss subjektiven und des bloss objektiven Verhaltens in einer vollkommenen Synthesis aufnimmt. Das formale Vermögen ist im Formtrieb, das praktische Vermögen im sinnlichen Trieb begriffen; wir begreifen das vermittelnde Vermögen im Spieltrieb. Damit ist die Lösung des erkenntnistheoretischen Grundproblems gefunden, das für Schiller in der Frage formuliert war: Wie ist der Dualismus von Natur und Freiheit in der einheitlich gefassten Persönlichkeit zu verstehen und zu überwinden?

Die Persönlichkeit des Menschen steht zwischen moralischer Freiheit und sinnlicher Unfreiheit. „Zwischen den physischen oder sinnlichen Zustand des Gemüts, in welchem der Mensch die Macht der Natur bloss erleidet, und den moralischen, in welchem er sie beherrscht, tritt dieser ästhetische Zustand in die Mitte. Es ist der Zustand der schönen Seele, für welche der Gegensatz zwischen Notwendigkeit und Freiheit, Sinnlichkeit und Vernunft,

---

[1]) Vgl. den 15. Brief der „ästhetischen Erziehung".

Natur und Sittlichkeit seinen Stachel verloren hat, weil sie gewöhnt ist, in dem gegebenen Stoffe der Erfahrung die Idee zu sehen, und, was mehr in ihrer Gewalt ist, sich gewöhnt hat, als Natur edler zu begehren, damit sie nicht nötig hat, als Wille erhabener zu wollen;" mit diesen Worten beschreibt Lotze treffend den zentralen Standpunkt in der Betrachtungsweise Schillers.[1]) Die dualistische Kluft wird durch die ästhetische Freiheit überwunden, die aus dem Spieltrieb kommt. So führt der Weg vom sinnlichen Empfinden im passiven Affekt durch die ästhetische Freiheit zur sittlich-freien, aktiven Äusserung. Die ästhetische Kultur trägt das Ideal der Harmonie, die den Menschen erst zum Menschen macht, seiner Vollendung entgegen durch die Ausbildung jener Humanität, die unsere höchste Aufgabe ist. In der Kunst ist somit der Widerspruch überwunden, in den für sich allein theoretisches und praktisches Vermögen geraten müssten.

Im Einzelnen die Folgerungen aus diesem Sachverhalt zu ziehen, ist Sache der kritischen Ästhetik. Ihre Ergebnisse gestatten indessen hie und da einige erläuternde Einblicke in das Wesen und in die Methode des reinen Erkennens. Reines Erkennen hat mit dem, was etwa aus teleologischen Absichten aus ihm abgeleitet werden kann, selber nichts zu thun. Dies weiss Schiller, und das ist für ihn um so bedeutsamer, als in seinen Händen die theoretische Arbeit keineswegs von solcher Teleologie frei ist. Sie soll ihn zum Wesen der Schönheit hindurchführen. Eben deshalb darf also im Erkennen selber ein ästhetischer Reiz nicht liegen. Die Methode muss rein logisch sein. Wo ihre Deduktion ästhetisch wirken will, da läuft sie Gefahr, zu entgleisen und wertlos zu werden. Deshalb betritt Schiller das im Gleichgewicht der ästhetischen Freiheit schwebende Reich der produktiven Einbildungskraft, des Spieltriebs, mit methodisch gesicherten Grundsätzen, und darum fühlt sich hier, wo die eigentlichen Interessen seines Geistes wurzeln, Schillers dialektisches Vermögen am meisten zu Hause und mit allen Begriffen vertraut. Es ist natürlich, dass seine Erkenntnistheorie von hier aus, wenn überhaupt, die metaphysische Zuspitzung gewinnen musste.

Das Resultat aus der Erkenntnistheorie ist die Zweiweltenstellung des Menschen, mit der damit verbundenen Zerrissenheit seines Wesens, die durch die ästhetische Freiheit des Spieltriebs

---

[1]) Vgl. H. Lotze, Geschichte der Ästhetik in Deutschland. S. 366 f.

nur unvollkommen aufgehoben und mehr bloss gemildert, als überwunden werden kann, insofern der Spieltrieb nach Umfang und Qualität seiner Äusserung beschränkt und stark intermittierend ist.

Es lässt sich voraussehen, dass, wie überall in Schillers Denken, so auch hier in den Anschauungen seiner vorkantischen Epoche zum voraus angelegt gefunden werden kann, was später dem gebildeten Kantianer des Versuches der transscendenten Spekulation wert scheinen mochte.

Den Spieltrieb in Permanenz zu erklären, und auf diese Art das Ideal der harmonischen Einheit zu schaffen, konnte ihm nicht beifallen. Nach ihm hat es F. v. Schlegel damit wohl versucht, und die Romantik blieb in dieser ironischen Aufgabe stecken, die sich notwendig selbst bald ironisieren musste. Auch darin geht Lotze[1]) schon zu weit, wenn er Schillers Lehre von der „Bestimmbarkeit und Selbstbestimmung, als den beiden Grundzügen unseres geistigen Wesens“ so auf ihn selber einwirkend darstellt, dass „ihm ästhetische Stimmung immer mehr zu dem Selbstgenuss eines Gemütszustandes wird, dessen ganze Weihe ebenfalls nur in dem Formalen des Gleichgewichts jener beiden besteht“, und wenn er daraus Schiller direkt für die Entwickelung des romantischen Ironiebegriffs verantwortlich macht.

Das Schwergewicht der ganzen Argumentation ruhte bei Schiller, auch in den Fragen der reinen Ästhetik, zu sehr auf der Basis der moralischen Freiheit, als dass er in dem Ausgleich zwischen Natur und Freiheit durch den Spieltrieb mehr hätte erblicken können, als eine blosse Hülfskonstruktion. Ihre Verabsolutierung im romantischen Ideal erscheint dagegen als die vollendete Karrikatur.

In Wahrheit liegt das Ideal für Schiller wo ganz anders. Wo, das lehrt „die Theosophie des Julius“. Dort ist „Gott die unendlich geteilte Natur, die Natur der unendlich geteilte Gott“.

In der Sprache Kants und Fichtes lautet der Satz: Sein und Wechsel, Person und Zustand geben in ihrer Summe erst die wahre Realität: Das absolute Ich in seiner absoluten Selbstbestimmung. Der Spinozismus, der sich, wenn man will, aus der „Theosophie des Julius“ prinzipiell herauslesen lässt, kommt in der neuen Formulierung des Gedankens eigentümlich zum Ausdruck. Er erscheint in seiner typischen Verschmelzung mit der Transscen-

---

[1]) Vgl. ebenda, S. 366 und 368 ff.

dentalphilosophie, wie er sie in der deutschen, nachkantischen Spekulation überall dort erlebt hat, wo diese metaphysisch interessiert war. Dadurch wird die Verwandtschaft des Schillerschen Gedankens mit grossen Bestandteilen der Philosophie Fichtes für den Historiker der Philosophie bemerkenswert.

Beharren und Wechsel machen, in theoretischer Hinsicht, die Einheit der Erscheinung aus. Sie besagen die Notwendigkeit des Wirklichen, oder die Wirklichkeit aller Möglichkeiten im theoretisch Absoluten. Es ist die Gottheit, als regulatives Prinzip der vollendeten Erkenntnis; als konstitutives Prinzip des Handelns ist es für den Menschen die ideale Harmonie der Persönlichkeit, die in der Welt, in der wir leben, zur unendlichen Aufgabe wird. Da dies Ideal auf Harmonie geht, also jeden Primat der Kräfte ausschliesst, kann Schiller die Schönheit, die ihrem Wesen nach nichts anderes ist, als der Versuch jener Harmonie, „die zweite Schöpferin des Menschen" nennen. Deshalb, weil sie ihn zu seiner wahren Bestimmung, zum Ideal vollkommenen Menschentums, erweckt.

Aber die von hier aus nahe liegende Entwickelung der Spekulation zu einer das ganze Gebiet der Wirklichkeit systematisch umspannenden und begründenden Metaphysik des Schönen bleibt in diesen ersten Anfängen schon stecken. Einmal mochte sich Schiller wohl darauf besinnen, dass die Schönheit der Kunst, die jene unendliche Aufgabe ihrer Verwirklichung entgegenführen soll, doch nur im Bereich strenger, spekulativer Immanenz ihren spezifischen Wert zu behaupten vermag; und zum andern empfand er wohl mehr instinktiv, als aus streng kritischem Bewusstsein, die Unmöglichkeit, etwa in den neospinozistischen Konsequenzen, so sehr sie ihm auch durch Goethes Freundschaft und die zeitgenössische Philosophie nahegelegt schienen, für seine Philosophie der Persönlichkeit den rechten Ankergrund finden zu können. Und dieser Umstand, verbunden mit dem weiteren Moment, dass für Schiller das philosophische Interesse, und damit auch die philosophische Arbeit mit der begrifflichen Herausarbeitung der Schönheitslehre imgrunde erschöpft war, macht es durchaus begreiflich, dass sich Schiller um eine methodisch entwickelte und ausgeführte Metaphysik niemals bemüht hat. Sein Dichtertum, im weitesten Sinne dieses Wortes, philosophisch zu erfassen, den Sinn seines eigenen, auf das Höchste ihn hinweisenden Mikrokosmos in den grossen Kosmos der Welt begrifflich einzuordnen, das war seine Aufgabe; seine Metaphysik war seine Kunst in ihrer

unmittelbaren Betätigung. Darüber hinaus benügte er sich, praktisch wohl ebenso sehr, als begrifflich, mit Andeutungen. In der That ist zum Beispiel auch aus seinen wenigen und zerstreuten Bemerkungen über die Religion und ihr Wesen kaum mehr zu entnehmen, als ein allgemeiner Eindruck von der Art seines Urteils über solche und verwandte Gegenstände. Wo aber solche Bemerkungen inhaltlich greifbar hervortreten, da zeigen sie Schiller auf der einen Seite als ächten Sohn des Zeitalters der Aufklärung und auf der anderen Seite als den in dieser Rücksicht kaum anders, als dilettantischen Schüler Kants. Wenn Schiller in der Abhandlung „über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten" die Religion gelegentlich die Paroxysmusfessel des natürlichen Menschen, an einer anderen Stelle die Unsterblichkeit das Ideal der Begierde nennt, so stehen diese Äusserungen einer kapriziös einseitigen Hervorkehrung gewisser, allerdings grundlegender Tendenzen in seiner Weltanschauung vielen anderen Stellen, namentlich seiner poetischen Bekenntnisse, nur scheinbar entgegen. Ihr Für und Wider ist imgrunde an dem Geiste des Distichons zu messen, dessen spezifischer Wert, im Umkreis der hierher gehörigen Ideen, durchaus der eigentümlichen Geistesart Schillers entspricht:

> „Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,
> Die du mir nennst — und warum keine? — Aus Religion."

Im Effekt werden sich alle diese Äusserungen dahin berichtigen, dass dem erkenntnissuchenden, gereiften Geiste Schillers der Kantisch-Fichtesche Standpunkt der strengen, transscendentalen Immanenz angemessen erschien; seinem praktischen Bedürfnis aber, soweit es philosophischer Natur war, das Leben im Reich der moralischen Freiheit, soweit es hingegen unmittelbar willensmässiger Natur, Bedürfnis seines lebendigen Wirkenwollens war, die Religion der Schönheit im eminentesten Sinn entsprach. Dies Wirken in der lebendig erkannten und aufgenommenen, unendlichen Aufgabe des Dichters erfüllte sein Leben ganz und machte ihm am Ende die systematische Konstituierung einer metaphysischen Wertgruppe, in der gedanklich durchgearbeiteten Bestimmtheit der dogmatischen Formel, durchaus überflüssig.

* * *

4.

Die Resultate dieser Betrachtung zeigen, dass gegenüber der individuellen Klarheit der Gedanken, wie sie Schiller im Laufe seines Lebens entwickelt und herausgearbeitet hat, eine eigentliche, dialektische Kritik kaum zulässig ist. Denn soweit sich eine solche Kritik auf Schillers Erkenntnistheorie bezöge, würde sie mehr auf die Kritik anderer, philosophischer Systeme hinauslaufen; soweit sie aber auf Schillers Art der Assimilation oder auf Schillers Metaphysik ginge, müsste sie zu einer Kritik seiner Persönlichkeit werden. Es könnte jedoch daraus mit gutem Sinn nicht viel zu machen sein, denn eine Persönlichkeit soll verstanden und nicht kritisiert werden, zumal wenn sie uns als eine einmalige Erscheinung in solcher Grösse entgegentritt, wie die Persönlichkeit Schillers. Aus ihrem Verstehen ist ungleich mehr zu lernen und Wertvolles für uns zu schöpfen, als aus ihrer Kritik.

Mit einem Hauptproblem ist Schillers theoretische Energie lebenslänglich beschäftigt gewesen. Es ist sein Problem: Wie kommt die Kunst in die Welt? Wer ist das Mädchen aus der Fremde? Was ist sein verborgenes Wesen, seine wunderbare Herkunft, der geheime Sinn seines Daseins? Diese Fragen beantworten sich nicht dort, wo sie entstanden sind, im Bereich des naiven Erlebens. Denn sie enthalten für die Sinnlichkeit irrationale Bestandteile. Sie wollen begrifflich durchforscht, kritisch verstanden sein.

Der naive Theoretiker ist zugleich stets auch Metaphysiker. Darum schreibt der junge Schiller „die Theosophie des Julius“. Der naiven Methode des Erkennens, wie sie dort geübt wird, steht die Grundfrage der naiven Skepsis, das Problem der universalen Giltigkeit unserer „Planetenvernunft“ gegenüber.

An diesem Gegensatz ist Schiller für Kant reif geworden.

Die methodische und begriffliche Schule, die er hier durchmacht, lassen ihn erkennen, dass die Wege der Erkenntnistheorie und der Metaphysik unterschieden werden müssen und zu getrennten Zielen führen.

Auf die dialektische Ausmessung der immanenten Erkenntnis gegründet, ergiebt sich nun bald das sittlich-ästhetische Resultat, das die ganze Welt der Erfahrbarkeit hinreichend beleuchtet. Darüber hinaus winkt zwar die metaphysische Spekulation und zeigt verhüllt neue Probleme. Aber Schiller hat keine Lust, sich ihretwegen aufs neue heiss zu bemühen. Es fehlt das innerste,

treibende Interesse. Denn im Bereich jener Metaphysik würde wieder zum ästhetischen Schein, was an dem Punkte gerade, auf dem Schiller steht, lebendiges Wirken und praktische Aufgabe ist. Und Schillers Motiv und Ziel zugleich, durch alle Anstrengungen seines Denkens hindurch, ist es doch nur, eben diese Aufgabe recht zu begreifen. In ihr ist seine Persönlichkeit mit der ganzen Kraft ihrer grossen Einheit beschlossen.

Wo Schiller eine weitere Erläuterung der ausserpersönlichen Existenz des Menschen, etwa in metaphysischem Sinne, versucht, da thut er es stets in der ihm angemessenen Sprache des poetisch schönen Bildes, ohne Anspruch auf spekulative, geschweige denn begriffliche Bündigkeit. So angeschaut, zeigt sich der Fortschritt vom unkritisch der Skepsis zuneigenden Metaphysiker, wie er noch in der „Resignation“ das Wort führt, zum kritisch geklärten Seher im Reich der sittlichen Freiheit und Schönheit, deutlich in dem Dichter von „Ideal und Leben“.

„Geniesse, wer nicht glauben kann! Die Lehre
Ist ewig, wie die Welt. Wer glauben kann, entbehre!“

So lautet in der Resignation des Zweiflers die immerhin äusserst problematische Alternative. Und dass es dem Dichter mit dieser Alternative innerlich durchaus ernst war, darf heute wohl kaum mehr in Frage gezogen werden. [1])

Zehn Jahre später ist die schmerzlich erlebte Kluft der schroffen Gegensätze des Lebens zwar nicht beseitigt, aber im Sieg des hohen Ideals der Kunst überwunden:

„Nur der Körper eignet jenen Mächten,
Die das dunkle Schicksal flechten;
Aber frei von jeder Zeitgewalt,
Die Gespielin seliger Naturen,
Wandelt oben in des Lichtes Fluren
Göttlich unter Göttern die Gestalt.
Wollt ihr hoch auf ihren Flügeln schweben,
Werft die Angst des Irdischen von euch!
Fliehet aus dem engen, dumpfen Leben
In der Schönheit Schattenreich!“ [2])

---

[1]) Vgl. Minor, Schiller II, S. 333—353.

[2]) Dies die Lesart der Horen vom Jahre 1795. (Erster Druck des Gedichtes.) Die spätere Wendung: „In des Ideales Reich“ mag poetisch berechtigter scheinen. Die Klarheit des Gedankens wird durch sie nicht gefördert.

Es ist eine gewissheitsfeste, kategorische Forderung an den intelligiblen Charakter, an die Gesamtpersönlichkeit des Menschen in ihrem höchsten Eigenwert, die sich hier ausspricht. Die harmonische Würde des hohen Zieles genügt völlig, um auch das reichste Leben zu füllen.

Zwischen den Gegensätzen dieser beiden, poetischen Glaubensbekenntnisse bewegt sich die Linie der gesamten spekulativen Geistesentwickelung Schillers. Diese Gegensätze in ihrem Widerstreben und in ihrem Ausgleich verfolgen, die Übergänge konstruieren und die Ansatzpunkte heraussuchen, von denen aus ihre Versöhnung möglich wird, heisst Schillers Entwickelungsgang historisch folgen und ihn begreifen lernen; in beiden Bekenntnissen aber den gemeinsamen Grundgedanken erkennen und den tiefen Drang nach harmonischer Vollendung des Lebens und seiner höchsten Inhalte spüren, der mächtig alle Kräfte des Erkennens und des Willens spannt, das heisst Schiller als Persönlichkeit erfassen, wie sie als eine That der Freiheit vor uns steht.

Das Kantische Element in Goethes Weltanschauung.

Schillers philosophischer Einfluss auf Goethe.

Von Jonas Cohn.

Nicht selten bestimmt man Schillers Bedeutung in der Geschichte des deutschen Denkens dadurch, dass man ihn als den Vermittler zwischen den scheinbar durch eine Welt getrennten Ideen Goethes und Kants bezeichnet. Man pflegt dabei im Auge zu haben, dass er in seiner Person Kants und Goethes Denkweise zu origineller Einheit verbindet. Aber noch in einem anderen Sinne war er Vermittler. Er gab Goethe in der für ihn einzig möglichen Form, was dem Dichter von Kant förderlich werden konnte. Wenn man das Verhältnis Goethes zur Kantischen Philosophie richtig verstehen will, muss man stets des Freundes gedenken, der Goethe an die Grenzen des fremden Gebietes führte und ihm dessen unverständliche Sprache verdolmetschte.

Die herkömmliche Darstellung macht Goethe bis heute gern zum Spinozisten, oder bekauptet doch, Spinoza sei der einzige Philosoph gewesen, der auf Goethe entschiedeneren Einfluss hatte.[1]) Wirkliche Kenner haben dem gegenüber schon lange Kants Einfluss betont.[2]) In neuerer Zeit hat Otto Harnack[3]) sich das entschiedene Verdienst erworben, Kants Bedeutung für Goethe in

---

[1]) So — um nur eine neuere Darstellung zu nennen: Bielschowsky, Goethe, Bd. II, Kap. 4. Auch Theobald Ziegler pflichtet ihm in d. Anm. zu S. 92 (S. 689) darin gegen Vorländer und Harnack bei.

[2]) Hier ist bes. Karl Rosenkranz zu erwähnen, der „Goethe und seine Werke", Königsberg 1847 S. 83, sagt: „die zweite Assimilation einer Philosophie, welche Goethe machte, war die der Kantischen" . . . „in seinen Briefen mit Schiller, der ihn recht eigentlich in das tiefere Verständnis Kants einführte, während Niethammer ihm die Terminologie geläufig machte, spielte das Zurückgehen auf Kant eine grosse Rolle."

[3]) Goethe in der Epoche seiner Vollendung. 1. Aufl. Leipzig 1887. XXXIII ff., 2. Aufl. Leipzig 1901. 22 ff.

der Epoche seiner Vollendung energisch hervorzuheben und Karl Vorländer[1]) hat in dankenswertester Weise alle Daten, die Goethes Kantstudien und Kanturteile betreffen, zusammengestellt. Aber noch fehlt, soviel ich sehe, der Nachweis dessen, was nun eigentlich Goethe sich von Kant angeeignet hat. Umfang und Inhalt dieses Gewinnes darzustellen ist Aufgabe der folgenden Arbeit.[2])

Wenn man, wie es zu diesem Zwecke nötig ist, zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem scheidet, so entdeckt man, dass alle wesentlichen Richtungen des Einflusses auf Schiller weisen. Einige äussere Daten könnten das zweifelhaft erscheinen lassen. Wir wissen, dass Goethe im März 1791 sich die Überschriften der Paragraphen aus der Kritik der reinen Vernunft abschrieb. Körner berichtet am 6. September 1790 an Schiller, dass er mit Goethe bei dessen Besuch in Dresden die meisten Berührungspunkte im Kant gefunden habe. In der Kritik der teleologischen Urteilskraft habe Goethe Nahrung für seine Philosophie gefunden. So interessant diese und ähnliche Notizen für Goethes allseitige Aufmerksamkeit sind, so wenig bedeuten sie für seine geistige Entwickelung. Bei seinem expansiven Geiste kam er in mindestens oberflächliche Berührung fast mit allem, was seine Zeitgenossen bewegte. Daher will es nicht viel sagen, dass Goethe die Kritik der reinen Vernunft zu lesen wenigstens versucht hat. Wichtiger pflegt man seine Beschäftigung mit der Kritik der teleologischen Urteilskraft zu nehmen, und sicher vermochte der Naturforscher Goethe dieser Schrift mehr abzugewinnen. Indessen regt ihn Kant hier kaum zum Fortbilden seiner Gedanken an, bestätigt ihm vielmehr längst vertraute Denkweisen. Kants Kampf gegen die falsche und oberflächliche Vorstellung der Zweckmässigkeit aller Wesen

---

[1]) Goethes Verhältnis zu Kant in seiner historischen Entwickelung. Kantstudien I u. II. 1897 u. 1898. — Siebeck: Goethe als Denker, Stuttgart 1902 bespricht, S. 32 ff. Goethes Verhältnis zu Kant inbezug auf die Erkenntnislehre. Georg Simmel: Kant und Goethe, Beilage zur Allgemeinen Zeitung 3., 5. und 6. Juni 1899, hat den tiefen Gegensatz zwischen Kants und Goethes Geistesart dargestellt. Mit den Ergebnissen dieser bedeutendeu Arbeit, der ich viel verdanke, verträgt sich ein Einfluss Kants auf Goethe, wie ich ihn verstehe, durchaus.

[2]) Es soll hier das gegeben werden, was Vorländer ursprünglich noch zu leisten vorhatte, aber dann (cf. Kantstudien II, 205 f.) nicht mehr ausführte. Vorländers Arbeit setze ich insofern voraus, als ich die von ihm sicher gestellten Resultate nicht nochmals begründe.

für den Menschen musste Goethe als eine wertvolle Bundesgenossenschaft erscheinen; er fand seine aus Spinoza und aus der Naturforschung gewonnene Überzeugung hier wieder. Gern hörte er, der gerade in jenen Jahren sich so einsam fühlte, aus den Worten des grossen Philosophen das Echo der eigenen Stimme heraus. So durfte er auch die Verbindung der Ästhetik und der Teleologie in einem Werke als Rechtfertigung seines eigenen Strebens empfinden.[1]) Fühlte er sich doch gerade in jenen Jahren ebenso stark als Naturforscher wie als Poet. Von einem Einfluss, von einer Veränderung in Goethes Denkweise ist dabei nirgends die Rede. Das wirklich Neue in der Kritik der teleologischen Urteilskraft konnte er kaum verstehen, da er in die Gedanken der Kritik der reinen Vernunft nicht tiefer eingedrungen war. Auch als er in den nächsten Jahren im Gespräch mit Kantianern sich über die merkwürdige Bewegung, zu unterrichten suchte, die ganz Deutschland ergriffen hatte und in Jena ihren zweiten Mittelpunkt fand, blieb eine Verständigung unmöglich. „Mehr als einmal begegnete es mir, dass einer oder der andere mit lächelnder Verwunderung zugestand: es sei freilich ein Analogon Kantischer Vorstellungsart, aber ein seltsames.“[2])

Es entspricht ganz Goethes Eigenart, dass nicht Bücher noch gleichgültige Personen tiefer auf ihn wirkten, sondern dass ein in entscheidender Stunde ausgesprochenes Wort nötig war, um seinen Geist zu beeinflussen. Wichtiger als alles Vorangehende war der grosse Moment, als Schiller und Goethe einander zum ersten Male im Gespräch fanden. Ein glückliches Ereignis hat Goethe selbst jene berühmte Unterredung genannt, als er sie im Jahre 1817 zuerst der Öffentlichkeit mitteilte. Es ist ja bezeichnend für ihn, dass er in seinen naturwissenschaftlichen Schriften immer wieder auf die Geschichte seiner Studien zurückkommt. Auch seine For-

---

[1]) Campagne in Frankreich 25-10-1792. W. I, 33, 154, 15. Ich citiere als „W“ die Weimarer (Sophien) Ausgabe nach Abteilung, Band, Seite, wo nötig, Zeile. Die Sprüche in Prosa citiere ich nach der Hempelschen Ausgabe, die Loeper besorgt hat, und nach Loepers Numerierung als „S. i. P.“, Gespräche nach Biedermann (B.). Ich gebe dabei möglichst Kapitel etc. an, damit die Stellen auch in anderen Ausgaben gefunden werden können.

[2]) „Einwirkung der neueren Philosophie“ 1819. W. II, 11, 51, 27. Der Ausspruch wird ausdrücklich auf die vor-schillersche Zeit bezogen. Allerdings blieb in gewissem Sinne Goethes „Analogon Kantischer Vorstellungsart“ immer „ein seltsames“.

schungen sind ihm Erlebnisse. Wenn er in späteren Jahren kein Freundschaftsverhältnis ohne den Hintergrund gemeinsamer geistiger Interessen knüpft oder aufrecht erhält, so führt ihn umgekehrt doch auch jede geistige Förderung zu persönlicher Anteilnahme fort. So ist Schillers Freundschaft und die Kantische Philosophie in seinem Geiste zu einer Einheit zusammengeschmolzen. In dem erwähnten Aufsatze „glückliches Ereignis“ heisst es: „Nach diesem glücklichen Beginnen entwickelten sich in Verfolg eines zehnjährigen Umgangs die philosophischen Anlagen, inwiefern sie meine Natur enthielt, nach und nach.“ [1]) Verwandte Darstellungen kehren oft wieder; überall bezeichnet Goethe Schiller als den, der ihn zur Philosophie herangeführt habe. Aber nicht immer wird diese Vermittlung als „glückliches Ereignis“ gepriesen. Neben zahlreichen Äusserungen der Dankbarkeit [2]) finden sich doch auch Zeichen des Unwillens. So sagt er zu S. Boisserée am 2. August 1815 „Was möchte daraus geworden sein, wenn ich mit wenigen Freunden vor 30 Jahren nach Amerika gegangen wäre und von Kant u. s. w. nichts gehört hätte? Was hat nicht der Winterl in Pest in der Chemie geleistet, weil er 40 Jahre lang Lavoisier und alle neuen Entdeckengen und Fortschritte rein bei Seite gelassen.“ [3]) Und zu Eckermann äusserte er sich am 14. November 1823 über Schiller: „Es ist betrübend, wenn man sieht, wie ein so ausserordentlich begabter Mensch sich mit philosophischen Denkweisen herumquälte, die ihm nichts helfen konnten. Humboldt hat mir Briefe mitgebracht, die Schiller in der unseligen Zeit jener Spekulationen an ihn geschrieben.“ [4]) Ähnlich über den Einfluss der Philosophie auf Schillers Anforderungen an seine und Goethes Dichtungen zu Eckermann am 23. März 1829 „Er war so wie alle Menschen, die von der Idee ausgehen. Auch hatte er keine Ruhe und konnte nie fertig werden, wie Sie an den Briefen über den Wilhelm Meister sehen, den er bald so, bald anders

---

[1]) W. II, 11, 19, 4. Die Schilderung des Gesprächs ist von Goethe in die „Annalen“ (1794) übernommen worden. Dabei blieb aber der Schluss, der mit der im Texte angeführten Stelle beginnt, fort. Dieser ganze Schluss (auch das hier nicht Citierte) ist sehr bezeichnend und wichtig.

[2]) z. B.: Einwirkung der neueren Philosophie 1819. Gespräche mit Cousin 10. Oktober 1817. B. III, 290. Mit Eckermann 12. Mai 1825. B. V, 203; mit demselben 11. April 1827. B. VI, 100 f.

[3]) B. III, 185.

[4]) B. IV, 318 f.

haben will. Ich hatte nur immer zu thun, dass ich feststand und seine und meine Sachen von solchen Einflüssen freihielt und schützte.“ [1])

Diese abwehrende Tonart findet sich zeitlich mit jener anerkennenden ganz untermischt. Goethe hat sein Urteil nicht etwa gewandelt, sondern es traten wechselnd zwei stets vorhandene Strömungen an die Oberfläche. Während die Bereicherung seiner Erkenntnis, die Möglichkeit der Verständigung mit hochgeschätzten Zeitgenossen, die grössere Freiheit und Sicherheit seiner Anschauungen als ein Gewinn ihm vor Augen standen, fühlte er doch, dass die strenge, trennende Art des Kantischen Denkens ein fremder Tropfen in seinem Blute war. Wohl mochte er da manchmal bedauern, dem Wahlspruch nicht gefolgt zu sein, den er im Faust einmal den Engeln in den Mund legt:

„Was euch nicht angehört,
Müsset ihr meiden.“

Aber freilich, wie zart man über solche geistigen Dinge reden muss, wird deutlich, wenn man an dieser Stelle auf die nächsten Verse hinüberblickt. Denn wer sich in diese Verhältnisse hineingefühlt hat, wird sich scheuen, in Bezug auf Goethe und Kant-Schiller — sei es auch mit Einschränkungen — zu sagen:

„Was euch das Innere stört,
Dürft ihr nicht leiden.“

Goethe hat die Einwirkung erlitten — aber eben doch nicht erlitten, sondern den fremden Stoff sich fruchtbar umgestaltet.

Was Goethe aufnahm, das verwandelte er in ein Stück seines eigenen Wesens. Diese produktive Art der Benutzung macht den Nachweis eines Einflusses besonders schwierig und warnt vor jeder äusserlichen Nebeneinanderstellung einzelner Aussprüche. Freilich wird es nun dadurch auch sehr reizvoll, zu verfolgen, wie in Goethes anschaulichem Denken die philosophischen Begriffe gleichsam Körper gewinnen und zu Wesen von Fleisch und Blut werden. Goethes eigene Äusserungen über sein Verhältnis zur Philosophie helfen uns hier nicht sehr viel; sie geben nur allgemeinste Andeutungen und weisen uns doch wieder auf die schwierige Prüfung

---

[1]) B. VII, 36 f. — Schon in der Zeit der Beschäftigung mit der Philosophie schreibt G. (am 18. März 1797) an Meyer: „Denn für uns andere, die wir doch eigentlich zu Künstlern geboren sind, bleiben doch immer die Spekulation, sowie das Studium der elementaren Naturlehre, falsche Tendenzen . . .“

der Gesamtmasse von Goethes wissenschaftlichen und poetischen Schriften zurück. Diese Prüfung ergiebt zunächst ein äusseres Resultat, das als wegweisend hier vorweg genommen sei. Zwei Worte, die in der späteren Zeit in Goethes philosophischen Betrachtungen eine herrschende Stellung einnehmen, gewinnen diese ihre Bedeutung erst seit dem Umgange mit Schiller. Es sind die Termini „Idee“ und „Symbol“, in die sich für Goethe die wichtigsten Probleme gleichsam konzentrieren.[1] Schon diese äussere Thatsache für sich ist nicht bedeutungslos. Dem Dichter ist ein Wort mehr als eine äussere Bezeichnung für einen fest definierten Begriff. Wenn in der strengen Wissenschaft der Gedanke sich von der Herrschaft der Sprache befreien und die Wörter zur Geltung willkürlicher Merkzeichen und Rechenpfennige herabsetzen will, so hat der Poet das Gefühl der Entweihung. Für ihn lebt im Worte die Geschichte des Menschengeistes, ja das Wort lebt eigentlich selbst und gewinnt magische Kräfte. Wohl hat Goethe, wo er forschend und denkend sich bemühte, nach Klarheit gestrebt und die trüben Fluten mystischer Wortschwelgerei von sich abgewehrt; aber immer blieb ihm ein bedeutendes Wort ein wichtiger Gewinn. Aus dem Worte trank der blasse Gedanke Leben und in ihm gewann der flüchtige Dauer. Dabei schränkt sich die Bedeutung eines Wortes wie Idee oder Symbol nicht auf e i n Gebiet ein. Idee umfasst zunächst den Inbegriff dessen, was Goethe aus Kants Erkenntnistheorie gewinnen konnte. Da dieser Gewinn wesentlich dem Naturforscher Goethe zu gute kam, so verbanden sich die erkenntnistheoretischen Gedanken aufs Innigste mit naturphilosophischen. Ferner hat Idee schon bei Kant einen ethischen Inhalt, der für Goethe ebenfalls wichtig wird uud ebenso wie der naturphilosophische auf das ästhetische und religiöse Gebiet hinüberreicht. „Symbol“ ist zuerst ein für die Ästhetik bedeutsames Wort; doch gewinnt es auch eine Anwendung auf das Naturerkennen und, wie es seine tiefere Bedeutung vermutlich der Religion verdankt, wird es auch von Goethe auf religiöse Verhältnisse angewandt. Schon diese zwei Kernwörter weisen also darauf hin, dass keines der Hauptgebiete der Philosophie unberücksichtigt bleiben darf. Wir werden daher nacheinander Erkenntnistheorie, Ethik, Ästhetik und Religionsphilosophie zu betrachten haben.

---

[1]) Für „Symbol“ werde ich das später aus den Quellen beweisen, für „Idee“ folgt es aus der Bedeutung des Wortes und aus dem erten Gespräch mit Schiller unmittelbar.

I.

Es ist Goethe oft genug nacherzählt worden, wie er nach langer Fremdheit zum ersten Mal sich mit Schiller zusammenfand. Diese berühmte Unterredung nach einer Sitzung der naturforschenden Gesellschaft in Jena im Sommer 1794 war nicht nur der Anfang jener einzig dastehenden Freundschaft, sondern gab Goethe zugleich die wichtigste Anregung, die er je von Kants Erkenntnistheorie empfing. Beide Dichter fühlten sich gleichmässig unbefriedigt von der nur empirischen Behandlung naturwissenschaftlicher Einzelheiten. Im Gegensatze zu dieser Manier entwickelte Goethe an dem Beispiel der Pflanzenmetamorphose die Art, wie er in jeder einzelnen Erscheinung das gesetzliche Walten der Natur zu erschauen bestrebt war. Er zeichnete die Urpflanze hin, überzeugt, eine unmittelbare Erfahrung mitzuteilen. „Das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee," war Schillers berühmte Antwort. Schiller „als gebildeter Kantianer" meinte damit: es ist eine zugleich notwendige und unlösbare Aufgabe. Goethe fühlte sich zunächst abgestossen. Die Gemeinsamkeit beider Geister schien nur in der Ablehnung geistloser Behandlung zu bestehen; sobald man positiv seine Meinung zu entwickeln suchte, öffnete sich von neuem eine Kluft zwischen ihren Denkweisen. Und doch überschätzte Goethe das Trennende; in Wahrheit zielte auch sein Streben auf geistige Beherrschung der Natur, obwohl er vorläufig noch wähnte, in der Arbeit seines Geistes eine unmittelbare Erfahrung der Gottnatur passiv zu empfangen. Jenes Wort Schillers, das bei einer so bedeutenden Gelegenheit gefallen war, zwang Goethe, über die wahre Bedeutung seines Forschens nachzudenken. Er eignete sich die Bezeichnung „Idee" für seine Urpflanze an[1]) und als er am 13. Juni 1797 eine Sammlung von Steinen an Schiller schickte, begleitete er das Geschenk mit den Versen:

> Von vielen Steinen sendet dir
> Der Freund ein Musterstück.
> Ideen giebst du bald dafür
> Ihm tausendfach zurück.

In den beiden ersten Monaten des Jahres 1798 ist der Briefwechsel voll von Untersuchungen über die Methode der Naturforschung. In dieser Diskussion bildeten sich Goethes Überzeugungen heran,

---

[1]) An Schiller 22. Juni 1796.

und wir müssen daher näher auf sie zurückkommen. Da aber Schiller hier der Gebende war, so muss eine Übersicht dessen, was er zu geben hatte, voranstehen.

Schiller hat die Ästhetik durch seine Arbeiten begründen helfen, in der Ethik hat er eigene Ansichten entwickelt; in der Erkenntnistheorie aber verhielt er sich nur empfangend. Kant erlöste ihn aus einem unsicheren Schwanken zwischen phantastischer Schwärmerei und skeptischer Verzweiflung. Als jugendlicher Künstler fühlte sich Schiller in liebender Entzückung eins mit der Welt, die er als eine grosse Geistesharmonie träumte. Aber als Mediziner war er auf die Abhängigkeit unserer geistigen Zustände von den körperlichen aufmerksam geworden; diese Studien stärkten den eindringenden, ja zersetzenden Verstand, der doch auch in ihm angelegt war. Der grosse Satiriker Schiller richtete in nüchternen Stunden die Schärfe seines Geistes gegen die Geburten seiner eigenen Schwärmerei. Aus solcher Mischung hätte eine Ironie entstehen können, die der romantischen verwandt war. Der Dichter des Geistersehers und der Resignation näherte sich hier und da dieser Haltung; aber das Erz seiner Natur, die sittliche Energie seines Charakters überwand den Krankheitsstoff unter der Mithilfe der grossen Gedanken Kants. Die Grundgedanken der Kritik der reinen Vernunft räumten mit der Schwärmerei auf. Was Schiller in glücklichen Stunden zu erfassen glaubte, war, das sah er nun ein, keine Wirklichkeit, sondern ein Erzeugnis seines Geistes. In diesen Schwärmereien überflog der Geist die ihm gesetzten Schranken, er musste kritisch zurechtgewiesen werden und erkennen lernen, dass er seiner Subjektivität nicht entrinnen kann, dass seine höchsten Ahnungen nur Idee sind. Aber in der Idee durfte der Geist den notwendigen Abschluss des eigenen Thuns ahnen. Nach Kants Lehre ist Erkennen ja niemals passive Aufnahme eines Gegebenen, sondern überall eine That des Geistes, ein grenzenloses Streben nach einem Ziele, das unerreichbar aus der Ferne winkt und trotz dieser Unerreichkarkeit dem Streben Wert und Richtung giebt. So vereinen sich in dem Worte Idee drei Hauptgedanken Kants: Die Subjektivität alles Erkennens, die Spontaneität des erkennenden Geistes und die Unerreichbarkeit des Erkenntniszieles. Diese drei Grundgedanken hat sich Schiller angeeignet, um die übrigen Bestandteile der Erkenntnistheorie hat er sich kaum bekümmert. Nachdem er sich von der Philosophie zum künstlerischen Schaffen zurückgewendet hatte, verblasste vielleicht unter dem Einfluss

Schellings die antimetaphysische Färbung ein wenig,[1]) sonst aber hielt Schiller an diesen Grundgedanken fest. Vollgültiges Zeugnis dafür legt der Brief ab, den er einen Monat vor seinem Tode[2]) an Wilhelm von Humboldt schrieb und in dem es heisst: „Die spekulative Philosophie, wenn sie mich je gehabt hat, hat mich durch ihre hohle Formeln verscheucht, ich habe auf diesem kahlen Gefild keine lebendige Quelle und keine Nahrung für mich gefunden; aber die tiefen Grundideen der Idealphilosophie bleiben ein ewiger Schatz und schon allein um ihretwillen muss man sich glücklich preisen, in dieser Zeit gelebt zu haben.“ Diesen Grundideen hat Schiller in demselben Briefe eine Form verliehen, die freilich lebendiger ist als die abstrakten Formeln der Schulen, er sagt von sich und Humboldt: „und am Ende sind wir doch beide Idealisten und würden uns schämen, uns nachsagen zu lassen, dass die Dinge uns formen und nicht wir die Dinge.“

An die Subjektivität des Erkennens, die Spontaneität des Geistes und die Unerreichbarkeit des Zieles dachte also Schiller gleichmässig bei dem Worte Idee. Alle diese verschiedenen Gedanken erregten in Goethes Geist harmonische Mitschwingungen, keiner wurde unverändert aufgenommen. Goethe war noch viel weniger als Schiller Erkenntnistheoretiker, vielmehr begehrte er als Naturforscher von der Kritik der Erkenntnisvermögen lediglich Aufklärung über seine eigenen Ziele. Dabei blieb ihm verborgen, dass Kants Naturbegriff, ebenso übrigens wie der Spinozas, von der mechanistischen Naturwissenschaft hergenommen war, die Goethes lebendiger Anschauung so entschieden widerstrebte. Auch Schiller konnte ja bei seiner ganzen Interessenrichtung kaum darauf aufmerksam werden, dass die Kritik der reinen Vernunft die logische Rechtfertigung von Newtons Naturforschung enthielt. So kam Goethe der entschiedenste Gegensatz, der zwischen ihm und Kant besteht, niemals zum Bewusstsein. Man muss sich das immer gegenwärtig halten, wenn man Goethes Abhandlungen und Aphorismen über das Erkennen verstehen will.

Keinem Beobachter der Natur können die Störungen verborgen bleiben, die durch wechselnde Stimmungen und dauernde Eigentümlichkeiten des beobachtenden Subjekts hervorgerufen

---

[1]) Dies beweist die „Vorerinnerung zur Braut von Messina“ („Über den Gebrauch des Chors in der Tragödie“) cf. Karl Tomaschek: Schiller in seinem Verhältnis zur Wissenschaft. Wien 1862. S. 423 ff.

[2]) Am 2. April 1805.

werden. Wer wissenschaftliche Theorien gegen einander abwägt und die Art ihrer Verteidigung studiert, wird bemerken, dass Vorliebe und Abneigung auch hier häufig an Stelle der Gründe treten. Diesen Einfluss der Individualität auf die Denkweise hatte Spinoza in seiner Art abgeleitet, und Goethe spann den Faden weiter, noch ehe er sich mit Kant beschäftigte. In dem Aufsatze, den er Frau von Stein diktierte und den man neuerdings als „Studie über Spinoza" bezeichnet hat, heisst es:[1]) „Wir müssen also alle Existenz und Vollkommenheit in unsere Seele dergestalt beschränken, dass sie unserer Natur und unserer Art zu denken und zu empfinden angemessen werden; dann sagen wir erst, dass wir eine Sache begreifen oder geniessen." Schon die ersten Kantstudien regten ihn dann dazu an, das Verhältnis von Objekt und Subjekt in der Forschung genauer zu betrachten. Im Jahre 1792 schrieb er den erst 1823 gedruckten Aufsatz: „Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt."[2]) Ganz seiner aufs Positive gerichteten Natur gemäss, verweilt Goethe nicht bei den Mängeln des einzelnen, sondern fragt, wie sie gehoben oder doch gemindert werden können. Das Mittel dazu sieht er im Zusammenarbeiten mit Anderen. Er betont dabei den Gegensatz zwischen Wissenschaft und Kunst: der Künstler thue wohl, erst das vollendete Werk fremdem Urteil preiszugeben, der Forscher solle jede einzelne Erfahrung und Vermutung öffentlich mitteilen. Denn isolierte Versuche werden leicht als blosse „Argumente" willkürlich verwendet und führen in die Irre. Erst, wenn man die Versuche vermannigfacht und die ganze Reihe der Phänomene in ihrer natürlichen Ordnung überblickt, folgert man mit Zusammenhang das Nächste aus dem Nächsten. Es bedarf dann mehr der „Darlegung" als des Beweises. Der ganze Aufsatz bleibt der wissenschaftlichen Praxis sehr nahe.[3]) Eine mehr theoretische Fassung

---

[1]) W. II, 11, 317, 16. Das Fragment wird von Steiner und Suphan (in W.) den Jahren 1784/5 zugewiesen. F. Brass, Goethe-Jahrbuch 18, 174, glaubt nachweisen zu können, dass Herders: „Gott", den Goethe am 28. August 1787 in Italien erhielt, in der Studie nachklingt, dass also deren Abfassung später (1787—89) anzusetzen sei. Die Differenz der Datierungen ist für unseren Zusammenhang unwesentlich, da die Studie jedenfalls vor G.s Beschäftigung mit Kant entstanden ist.

[2]) W. II, 11, 21. Über die Datierung W. II, 11, 331.

[3]) Ziemlich am Beginn sagt Goethe, man werde „den Seelenkräften, in welchen diese Erfahrungen aufgefasst, zusammengenommen, geordnet und ausgebildet werden, ihre hohe und gleichsam schöpferisch unabhängige

gewinnen die Gedanken erst durch die Einwirkung Schillers. Ihm nämlich schickte Goethe unseren Aufsatz am 10. Januar 1798. Die Erörterungen, die sich im Briefwechsel daran schliessen, sind so wichtig und gerade in ihrem Fortschritte so interessant, dass es nötig wird, hier ausnahmsweise eine chronologische Darstellung einzuflechten. Schiller geht in dem Briefe vom 12. Januar auf den Aufsatz ein, er fordert, dass man das treue Auffassen des Objektes und die Freiheit des Kombinationsvermögens gleichmässig begünstige, dabei aber beide kritisch in dem Sinne auseinanderhalte, „dass die vorstellende Kraft auch nur in ihrer eigenen Welt und nie in dem Faktum etwas zu konstituieren suche.“ Er verlangt also die Anerkennung und zugleich die kritische Einschränkung des Verstandes gegenüber der Anschauung. Ist schon bei ihm der Ausdruck konkreter, als ein strenger Kantianer billigen möchte, so übersetzt Goethe sich diese Anregung ganz ins Konkrete. Seine Vorliebe für Entwickelungsreihen führt ihn zu einer genetischen Konstruktion, die er in einem jetzt unter dem Titel „Erfahrung und Wissenschaft“ veröffentlichten[1]) Aufsatz niederlegt und Schiller einsendet. Er unterscheidet hier drei Stufen der Forschung: Das empirische Phänomen wird durch Versuche zum wissenschaftlichen Phänomen erhoben. Aber diese verstandesmässige Bearbeitung ist nicht das Letzte, vielmehr müssen schliesslich die Resultate aller Erfahrungen im „reinen Phänomen“ dargestellt werden. Man sieht, für Goethe ist der Verstand ein Mittel, von den zerstreuten Einzelheiten der Erfahrung zur reinen Anschauung vorzudringen, während die Anschauung Ziel aller Forschung bleibt. In dieser besseren Würdigung des Verstandes und in der schärferen Bezeichnung der 3 Stufen liegt der Hauptfortschritt gegen den ersten Aufsatz. Schiller erfasst diese Absicht und konstruiert sie nach dem Schema der Kantischen Philosophie.[2]) Er ordnet der Stufenfolge der Resultate, die Goethe entworfen hatte, drei Stufen der Erkenntnisart zu und bezeichnet sie als gemeinen Empirism, Rationalism und rationellen Empirism. Die wesentlichen Eigentümlichkeiten dieser drei Stufen konstruiert

---

Kraft“ nicht absprechen. Aber diese Stelle bleibt in einen Nebensatz gebannt und ohne Einfluss auf das Folgende. — Dass der Aufsatz zugleich eine Darlegung der Goetheschen, im Gegensatz zur Newtonschen Methode in der Farbenlehre enthält, gehört nicht hierher.

[1]) W. II, 11, 38—41.

[2]) Brief vom 19. Jauuar 1798.

er nach Kants Kategorientafel, indem er die drei Kategorien jeder Gruppe in aufsteigender Ordnung auf die drei Stufen verteilt und so einen an Fichte erinnernden Fortschritt von Thesis, Antithesis und Synthesis erhält.[1] Für eine Geschichtskonstruktion nach dieser Methode war Goethe damals, da er sich mit der Geschichte der Farbenlehre beschäftigte, nicht unempfänglich. Selten wohl stand er der spekulativen Philosophie so nahe, wie am 24. Januar 1798, als er an Schiller schrieb: „Wenn man die Reihe von geistigen Begebenheiten, woraus doch eigentlich die Geschichte der Wissenschaften besteht, so vor Augen sieht, so lacht man nicht mehr über den Einfall, eine Geschichte a priori zu schreiben. Denn es entwickelt sich wirklich alles aus den vor- und rückschreitenden Eigenschaften des menschlichen Geistes, aus der strebenden und sich selbst wieder retardierenden Natur.“ Während dies eine vorübergehende Anwandlung bleibt, beschäftigt sich Goethe weiter mit Schillers Anforderungen an die rationelle Empirie, wie er dem Freunde am 21. Februar mitteilt. Schiller antwortet am 23.: „Bei der Art, wie Sie jetzt Ihre Arbeiten treiben, haben Sie immer den schönen, doppelten Gewinn, erstlich die Einsicht in den Gegenstand und dann zweitens die Einsicht in die Operationen des Geistes, gleichsam eine Philosophie des Geschäfts, und das letzte ist fast der grössere Gewinn, weil eine Kenntnis der Geisteswerkzeuge und eine deutliche Erkenntnis der Methode den Menschen schon gewissermassen zum Herrn über alle Gegenstände macht.“ Einen Abschluss dieser ganzen Diskussion giebt Goethes Brief, der am 21. Februar begonnen, aber erst am 25. beendet und abgeschickt wurde. In gewissem Sinne kommt Goethe hier auf seine ersten Erwägungen über die Abhilfe der subjektiven Mängel zurück, aber sie sind jetzt vertieft und prinzipieller gefasst. Goethe fordert, dass der rationelle Empirismus kritisch sei, d. h. verschiedene Vorstellungsweisen neben einander gelten lasse. Alle Ideen, die man aus dem Reiche des Denkens in das Erfahrungsreich hinüberbringe, passen nur auf einen Teil der Phänomene: „Und ich möchte sagen, die Natur ist deswegen unergründlich, weil sie nicht Ein Mensch begreifen kann, obgleich die ganze Menschheit sie wohl begreifen könnte. Weil aber die

[1]) Die Konstruktion nach der Kategorientafel hat Goethe auf die Farbenlehre angewandt (Brief an Sch. vom 14. Februar 1798). Schillers ablehnende Kritik dieses Versuchs (16. Febr. 98) scheint Goethe für immer von solchen äusserlichen Anlehnungen abgeschreckt zu haben.

liebe Menschheit niemals beisammen ist, so hat die Natur gut Spiel, sich vor unsern Augen zu verstecken." Dieser Gedanke „frappierte" Schiller.[1]) Es ist in der That höchst bezeichnend für Goethes Denkart, welche Form hier schliesslich die Kantischen Anregungen annehmen. Unter der Subjektivität des Erkennens versteht Goethe dauernd den Einfluss des konkreten, individuellen Subjekts. Den Ausgleich der Störungen, die diese Individualität hervorruft, sieht er in der Menschheit. Dieser konkrete Inbegriff aller menschlichen Kräfte nimmt bei ihm die Stelle ein, die der strenge Philosoph dem abstrakten Zielbegriff des Bewusstseins überhaupt, des überindividuellen Bewusstseins giebt. An diesen Gedanken hat Goethe ebenso festgehalten, wie an der Forderung der Toleranz, die das praktische Resultat der Subjektivität des Erkennens ist. Indem wir in den vermeintlich rein objektiven Erkenntnissen den Anteil des Subjektes abschätzen, lernen wir auch gegen fremde Vorstellungsarten gerecht werden. Goethe hat diese Toleranz gegen Newtons Farbenlehre allerdings nicht zu üben vermocht, sonst aber sie überall wenigstens erstrebt, wie besonders aus seinen geologischen Arbeiten erhellt. Hier bemüht sich Goethe wiederholt, dem ihm aufs tiefste widerstrebenden Plutonismus eine positive Seite abzugewinnen.[2]) Dass ich dabei nicht willkürlich Kants Einfluss vermute, beweist ein Ausspruch Goethes in der Unterredung mit Victor Cousin am 20. Oktober 1817: „la méthode de Kant est un principe d'humanité et de tolérance." [3])

---

[1]) Brief vom 27. Februar 1798. Das ethische Analogon dieses Gedankens hatte Goethe übrigens schon früher in den Lehrjahren 8. Buch, 5. Kap. ausgesprochen, wo es in der zweiten Hälfte des Lehrbriefs heisst: „Nur alle Menschen machen die Menschheit aus, nur alle Kräfte zusammengenommen die Welt."

[2]) Vgl. z. B.: „Wunderbares Ereignis" W. II, 10, 171. — Dieser Aufsatz ist Einleitung zu der Anzeige von A. v. Humboldts Schrift über die Vulkane, W. II, 9, 299. Aus Gründen, die mir nicht begreiflich sind, hat Steiner in W. die Einleitung von der Anzeige getrennt. Dies ist ein besonders krasses Beispiel der in W. II leider beliebten Anordnung, die Goethe zu Gunsten eines von Steiner in ihn hineingelegten Systems vergewaltigt. — Ferner: Verschiedene Bekenntnisse, W. II, 9, 259. — Dazu noch „Vorschlag zur Güte", 1817, W. II, 11, 65 — wo Freiheit für alle Arten menschlicher Geisteskräfte in der Naturforschung gefordert wird.

[3]) B. III, 290.

Toleranz ist in Goethes Sinn kein letztes Ziel, sie soll zur positiven Anerkennung jedes Verdienstes führen.[1]) Wenn wir das Resultat der dargestellten Diskussion mit Schiller betrachten, so fällt vielleicht am deutlichsten ins Auge, dass der Anteil des Subjektes und der individuell verschiedenen subjektiven Anlagen an der Erkenntnis nicht mehr als blosse Trübung des Objekts angesehen wird, sondern als fördernde Kraft. In der Stufenfolge des Erkenntnisfortschrittes erhält der Rationalismus sein Recht, wenn auch nur das Recht eines Momentes, einer notwendigen Durchgangsstufe. Damit wird in der Subjektivität die Spontaneität des Geistes anerkannt. Aber auch hier nimmt Goethe nicht etwa die Kantischen Gedanken rein auf, sondern er verwandelt sie in konkrete Vorstellungen. Für Kant liegt die Aktivität des Geistes in der kategorialen Form jedes Denkaktes, für Goethe in dem lebendigen Thun des Forschers. Goethe wird nicht müde, zu wiederholen, dass in der Naturforschung sich nichts aus passiver Überlieferung aufnehmen lasse, sondern dass alles durch eigene Mitarbeit gewonnen werden müsse. „Auch in Wissenschaften kann man eigentlich nichts wissen; es will immer gethan sein.“[2]) Soll dieses Thun zielbewusst sein, so muss es seine Instrumente kennen, daher fordert Goethe eine Kritik der Sinne und des Menschenverstandes.[3]) Jede Kraft soll ihre Leistungsfähigkeit und ihre Grenzen kennen. Als eine solche Kraft sieht Goethe nun vor allem seine eigene Natur an. Sein ganzes inneres Wirken bezeichnet er einmal als eine Heuristik,[4]) d. h. als ein Mittel, Wahrheiten zu finden. Die Erkenntnis seiner eigenen wissenschaftlichen Begabung wird ihm Aufgabe. Wohl hat Goethe einmal gesagt: „Ich habe nie über das Denken gedacht.“[5]) Das trifft zu, wenn man dabei an abstrakte erkenntnistheoretische Analyse denkt. Dagegen hat sich Goethe in immer wiederholten Versuchen um Klarheit über die Eigenart seiner Erkenntnisweise, seiner persönlichen erkennenden Kräfte bemüht. Freilich diese Selbsterkenntnis erlangte er nicht durch grübelnde Vertiefung in das eigene Ich, sondern durch Betrachtung seiner Forschungsergeb-

---

[1]) S. i. P. 575.

[2]) S. i. P. 1052. Als Ergänzung vergleiche man die Purkinje-Recension (1821), wo W. II, 11, 271, 18 gefordert wird, man solle das Produktive mit dem Historischen verbinden.

[3]) S. i. P. 634, 760. Mit Eckermann 17. Februar 1829. B. VII, 20.

[4]) S. i. P. 287.

[5]) Zahme Xenien VII, W. I, 5. 1, 92.

nisse und des Eindrucks, den sein Geist auf Andere machte. Goethe gelangte dazu, einzusehen, welche Rolle der Verstand in dem spielt, was er ursprünglich für reine Anschauung zu halten geneigt war; auch der sondernden und begrifflich abgrenzenden Thätigkeit suchte er gerecht zu werden, aber im Grunde war nicht Scheiden und Trennen seine Sache, sondern Zusammensehen und Ordnen. Er verwandelt die anschaulichen Phänomene nicht in Begriffe, sondern ordnet sie nach innerer Verwandtschaft in stetige Reihen, so dass sich die komplizierteren aus den einfachsten entwickeln. Die richtige Erfassung der letzten, nicht mehr auf andere zurückzuführenden Urphänomene bleibt dabei die Hauptsache. Denn in diesen Urphänomenen hat Goethe eine anschauliche Erkenntnis der Naturgesetzlichkeit. Das Naturgesetz ist ihm kein abstrakter Satz, keine mathematische Formel, sondern eine typische Anschauung, deren Analogie ganze Gruppen anderer Erscheinungen verständlich macht. So sind die farbigen Erscheinungen bei trüben Medien die Urphänomene der Farbe, so ist der Magnet, in dem das Gesetz der Polarität zur einfachsten Anschauung kommt, ein Urphänomen von allgemeinster Bedeutung. Ein Geist, der solche Resultate erstrebt, braucht eine eigentümliche, vom Denken durchdrungene Anschauung. „Exakte sinnliche Phantasie,“ schreibt Goethe einmal dem Künstler zu, [1]) sie ist auch die Naturgabe des künstlerischen Forschers. Kant hatte den „intellectus archetypus“ durch eine anschauende Urteilskraft charakterisiert. Was hier von einem Idealbegriff ausgesagt war, möchte Goethe auf sich selbst zu beziehen wagen. [2]) Wir werden dabei an Schellings intellektuelle Anschauung erinnert und denken zugleich daran, dass Spinozas intuitive Erkenntnis Goethe von jeher eine besonders sympathische Lehre war. Auch Heinroths Bezeichnung „Gegenständliches Denken“ eignet sich Goethe in demselben Sinne an. [3]) Wieweit auch solche Bemühung um Erkenntnis seines eigenen Geistes von Kants Gedanken abliegt, immer verdankt es Goethe der durch Schiller vermittelten Anregung Kants, dass er über-

---

[1]) Recension von Stiedenroths Psychologie — 1824 — W. II, 11, 75, 21.

[2]) Anschauende Urteilskraft 1819. W. II, 11, 54 f. Goethe glaubt, Kant selbst habe hier „ironisch“ eine Anwendung auf den Menschen nahe gelegt. Die kommentierte Stelle steht Kritik der Urteilskraft § 77. ed. Kehrbach 295 f.

[3]) Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort. W. II, 11, 58.

haupt den Eigenthätigkeiten seines Geistes seine Aufmerksamkeit zuwendete und in seiner realistischen Art die Abhängigkeit alles Erkannten von der Thätigkeit des Erkennens zugab und würdigte.

Das Ziel dieser Thätigkeit bestimmte Goethe einmal ganz subjektivistisch dahin, die Welt kopfrecht zu haben, wie die praktischen Menschen sie handrecht machen wollen.[1]) Aber diese Stelle bleibt vereinzelt; gewöhnlich tritt für das Ziel des Erkennens der Terminus „Idee" ein. In diesem Worte ist, wie schon gezeigt wurde, angedeutet, dass in die Resultate des Erkennens die Eigenart des Subjekts als schaffende Thätigkeit eingeht. Aber der Inhalt dieses vielsagenden Wortes ist damit nicht erschöpft. Goethe unterscheidet Idee und Begriff: „Begriff ist Summe, Idee Resultat der Erfahrung."[2]) Der Begriff etwa einer Tier- oder Pflanzenart fasst einfach zusammen, was in einer Anzahl einzelner Erfahrungen immer wiederkehrt. Die Idee zieht die allwaltende Gesetzlichkeit, die in ewig wechselnden Formen doch aller Erfahrung zu Grunde liegt, als Resultat aus der Gesamtheit der Erfahrung heraus. Die Urpflanze ist nicht durch Summation, durch blosse Vergleichung zu gewinnen. Man schaut sie an, wenn man die ganze Mannigfaltigkeit pflanzlicher Bildungen auf einen Typus zurückführt. Diese anschauliche Gesetzlichkeit der Natur ist im Grunde überall ein und dieselbe; aber ihre Einheit vermögen wir als solche mehr zu ahnen als zu erkennen. Zugänglicher sind uns ihre Erscheinungsweisen, die wir als Mehrheit von Ideen, als Urphänomene uns verdeutlichen. Auf diese Weise erhält das Wort Idee zwei Bedeutungen, eine strengere und eine laxere. Nur im lässlichen Sinne des Wortes kann etwa die Urpflanze eine Idee heissen; von der Idee im strengen Sinne gilt der Spruch: „Die Idee ist ewig und einzig; dass wir auch den Plural brauchen, ist nicht wohlgethan. Alles, was wir gewahr werden und wovon wir reden können, sind nur Manifestationen der Idee; Begriffe sprechen wir aus, und insofern ist die Idee selbst ein Begriff."[3]) Hier ist augenscheinlich mit der Erhöhung

---

[1]) S. i. P. 642.

[2]) S. i. P. 1016. Etwas anders ist das Verhältnis von Begriff und Idee gefasst in „Wolkengestalt nach Howard" 1817. W. II, 12, 12, 20. Hier führt die genetische Anordnung der Phänomene zur lebendigen Übersicht, „aus welcher ein Begriff sich bildet, der sodann in aufsteigender Linie der Idee begegnen wird."

[3]) S. i. P. 334.

der Idee auch der Begriff gehoben; alles Aussprechliche ist als Begriff bezeichnet. Gerade in diesem höchsten Sinne gewinnt nun Idee wieder eine objektive Bedeutung. Für Goethe wie für Schelling steht die Überzeugung fest, dass der Natur eine Idee zu Grunde liege, „wonach Gott in der Natur, die Natur in Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit schaffen und wirken möge.“ [1]) Der Kantische Einfluss hat sich mit Goethes Naturvergötterung verschmolzen, wobei aber betont werden muss, dass Goethes Naturbegriff sich fortdauernd vergeistigte. Als Goethe den Dithyrambus „die Natur“, 43 Jahre, nachdem er ihn geschrieben hatte, zum ersten Male wieder las, vermisste er in dieser frühen Arbeit die Anschauung der zwei grossen Triebräder aller Natur, die Begriffe von Polarität und Steigerung. [2]) In der Polarität tritt die einheitliche Natur in Gegensätze auseinander, die Unterschiede werden als der Natur wesentlich angehörend nicht mehr, wie bei Spinoza, als blosse Negationen begriffen. Die Steigerung führt einen Wert in die Natur ein; sie ermöglicht es, die Natur als Vorstufe des Geistes zu fassen. Beide Begriffe hat Goethe nicht etwa der Philosophie entnommen, vielmehr findet sich die Polarität lange vor Schelling in den Beiträgen zur Optik, [3]) die Steigerung, zwar nicht dem Worte, wohl aber der Sache nach, vor der Einwirkung Kants auf Goethe in der Metamorphose der Pflanzen. [4]) Durch diesen in biologischer Forschung gewonnenen Begriff der Steigerung kommt die Naturauffassung Goethes der idealistischen Philosophie entgegen. Der Geist ist nun nicht mehr ein beliebiger Teil der Natur und als solcher allen anderen Teilen gleichwertig, sondern er ist Steigerung, Ziel der Natur und hat in der Aktivität seines Erkennens eine Ahnung des grossen Wesens aller Dinge. Wenn wir Goethes Meinung so interpretieren, müssen wir das Wort **Ahnung** betonen. Dem Gefühle frommer Scheu, mit dem Goethe von jeher an die Erforschung der Naturgeheimnisse herangetreten war, musste Kants kritisches Verhalten

---

[1]) Bedenken und Ergebung 1819. W. II, 11, 56. Vgl. in den Aphorismen, die nach Steiners Angaben 1829 bei der Lektüre von De Candolles Organographie geschrieben wurden. W. II, 6, 348.

[2]) „Erläuterung zu dem aphoristischen Aufsatz: Die Natur“. An den Kanzler von Müller, 24. Mai 1828. W. II, 11, 10.

[3]) I. Stück 1791. § 72 (Recapitulation) No. 15—16. cf. § 75. Im Briefe an Sömmering, 2. Juli 1792, benutzt G. die Polarität, um optische und chemische Erscheinungen mit einander zu verbinden.

[4]) 1790. bes. § 6 „fortschreitende“ Metamorphose.

sympathisch sein. In die Bedeutung des Wortes „Idee“ bei Goethe würden wir nicht eindringen, wenn wir das Moment der Unerreichbarkeit vergässen. „Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren.“ [1]) Diese Scheu vor dem Unerforschlichem behütet Goethe bei aller Verwandtschaft mit Schelling davor, sich in das Ausspinnen von Spekulationen über die Natur zu verlieren oder gar bestimmte naturphilosophische Systeme in sich starr werden zu lassen. Jeden Versuch, die Idee zu ergreifen, durfte er als Gleichnis des Unerreichlichen gelten lassen, aber eben doch nur als Gleichnis. Im Grunde hätte er mit Kant sagen können, dass sein Feld das fruchtbare Bathos der Erfahrung sei. Beide, Goethe und Kant, stimmen auch darin überein, dass innerhalb der Erfahrung dem Forschen keine Grenze zu setzen ist. Goethe sagt in diesem Sinn: „Unsre Meinung ist: dass es dem Menschen gar wohl gezieme, ein Unerforschliches anzunehmen, dass er dagegen aber seinem Forschen keine Grenze zu setzen habe.“ [2]) Während aber das Unerforschliche für Kant ein Grenzbegriff bleibt, durchdringt es bei Goethe überall die Erfahrung und kann daher zwar nicht erkannt, aber doch geahnt werden. An Gehalt gewinnt diese Ahnung um so mehr, je vielseitiger und treuer wir die Natur erforschen. Hierdurch erst versteht man den berühmten Spruch:

> „Willst du ins Unendliche schreiten,
> Geh' nur im Endlichen nach allen Seiten.“ [3])

Das will sagen: wenn man das Endliche allseitig durchforscht, erlangt man vom Unendlichen, vom absoluten Wesen der Dinge so viel Kenntnis, wie dem Menschen überhaupt zugänglich werden kann. Kants kritische Grenzsetzung hat sich so bei Goethe in eine lebendige Gesinnung verwandelt; die nähere Begründung von Kants Gedanken ist Goethe fremd geblieben. Wo er die Kantischen Kunstausdrücke braucht, deutet er sie auf seine Weise um. So spricht er einmal mit Riemer über das Ding an sich und findet

---

[1]) S. i. P. 1019.

[2]) Karl Wilhelm Nose, 1820. W. II, 9, 195, 2.

[3]) W. I, 2, 216 (Abteilung „Gott, Gemüt und Welt“). Lotze, Kleine Schriften III, 1. 445 Anm. will nach der ersten Zeile ein „?“ gesetzt wissen, sodass die zweite als Widerspruch gegen das Schreiten ins Unendliche aufzufassen wäre. Diese Änderung, die an sich den Sinn ins Platt-Verständige umbiegen würde, wird durch Goethes eigene Interpretation des Spruches — „Zwischenrede“ 1819, W. II, 11, 45, widerlegt.

sich hier insofern mit Kant in Übereinstimmung, als der Mensch das Objekt nie ganz ausspreche. Ja im Grunde sei das Objekt nur eines, alle Verschiedenheiten der Dinge seien durch den Menschen gesetzt.[1]) Das klingt an die eigentümliche Synthese von Spinoza und Kant an, die durch Schopenhauer[2]) einflussreich geworden ist. Doch darf man auf eine solche Äusserung im Gespräch, noch dazu mit Riemer, wenn sie vereinzelt bleibt, nicht zuviel geben.

Trotzdem Goethe der wissenschaftlichen Erkenntnistheorie im Grunde fern geblieben ist, hat er doch bedeutenden Gewinn aus ihr gezogen. Er lernte die Aktivität des Geistes im Erkennen beachten,[3]) sein eigener Geist wurde ihm zum Problem, Kants Kritik schützte ihn vor metaphysischen Schwärmereien.[4]) Dazu kam, dass Goethe sich durch die Näherung an die Philosophie mit vielen unter seinen bedeutendsten Zeitgenossen besser verständigen konnte. Alles aber, was er je aus der Vernunftkritik sich angeeignet hat, bewegt sich in den Bahnen, die Schillers Anregung ihm gewiesen hatte.

---

[1]) 2. August 1807. B. II, 180 f. Im Gespräch mit S. Boisserée, 2. August 1815, missversteht Goethe die Kantische Antinomie so, als sei damit das gemeint, was der Vorstellungsart eines Menschen widerstrebt.

[2]) Schopenhauer hat Goethe allerdings als „Realisten" hingestellt. Goethe habe gesagt: „Was! das Licht sollte nur da sein, insofern Sie es sehen? Nein! Sie wären nicht da, wenn das Licht Sie nicht sähe." 1813? B. III, 122. Aber Goethe wendet sich hier nur unwillig gegen eine wirklich absurde Folgerung des Subjektivismus, in den Schopenhauer die Kantische Erkenntnistheorie verkehrt hat.

[3]) G. tadelt an Stiedenroths sonst von ihm hochgeschätzter Psychologie ausdrücklich, dass die Aktivität des Geistes vernachlässigt sei (1825). W. I, 41, 2, 159 f.

[4]) Goethe hat diesen Gewinn in dem Brief an die Fürstin Gallitzin vom 6. Februar 1797 zusammengefasst: „Diese (scil naturwissenschaftlichen) Arbeiten haben mich genötigt, meinen Geist zu prüfen und zu üben, und wenn auch für die Wissenschaft kein Resultat daraus entspränge, so würde der Vorteil, den ich selbst daraus ziehe, mir immer unschätzbar sein. Denn wie bedeutend ist es, die Grenzen des menschlichen Geistes immer näher kennen zu lernen, und dabei immer deutlicher einzusehen, dass man nur desto mehr verrichten kann, je reiner und sicherer man das Organ braucht, das uns überhaupt als Menschen und besonders als individuellen Naturen gegeben ist."

II.

Zu Kants Ethik hatte Goethe anfangs ein ganz anderes Verhältnis als zur Erkenntnistheorie. Während jene ihm einfach fremd war, erschien ihm diese direkt feindlich. Kants schroffe Entgegensetzung von Pflicht und Neigung, von Sittlichkeit und Natur schien der Naturinnigkeit und Natursittlichkeit Goethes so entschieden zu widersprechen, wie nur irgend eine asketische Moral. So empfand Goethe selbst ursprünglich das Verhältnis, aber in Wahrheit standen seine Überzeugungen der Kantischen Ethik viel näher. Uns steht auf diesem Gebiet das Material nicht zu Gebote, um den Aneignungsprozess im Einzelnen zu verfolgen. Das ist wahrscheinlich kein Zufall, vielmehr fehlt hier wirklich die bewusste Arbeit, die Goethe auf die Ausbildung seiner Methodenlehre verwandte. Wir sehen uns daher, wenn wir Goethes spätere Aussprüche verstehen wollen, genötigt, die Entwickelung seiner sittlichen Überzeugungen bis zur Freundschaft mit Schiller rasch zu überblicken.

Als Jüngling hasste Goethe, wie alle Stürmer und Dränger, jeden Zwang, der die Entfaltung der freien, genialen Persönlichkeit hindern könnte; Kraft war das Ideal dieser Jugend, auf die Richtung der Kraft kam ihr wenig an. Die Ziele des bürgerlichen Lebens waren verdächtig. Das ganze Gebäude der Kultur, auf das die Aufklärung mit so viel Stolz blickte, schien durch Rousseaus Angriffe in seinen Grundfesten erschüttert. So wurde die Persönlichkeit zum einzigen Wert; das junge Geschlecht wollte jede Anlage sich ausleben lassen, jeden schönen Moment auskosten, jeden menschlichen Zustand ganz durchfühlen. Die Feindschaft gegen die Trennung der Stände und die Enge des bürgerlichen Lebens, die damit verbunden war, führte wenigstens bei Goethe nur zur Abneigung gegen ein Eingreifen in dieses verhasste Räderwerk, nicht zu revolutionären Plänen. Denn nicht die Gesellschaft, sondern das Individuum galt als die Hauptsache. Diese Gesinnungen stehen von Kant gewiss weit ab; aber man darf nicht vergessen, dass beide einen gemeinsamen Einfluss empfangen haben. Auch in Kants Leben bedeuteten Rousseaus Schriften ein entscheidendes Ereignis, auch ihm wurde durch Rousseau der naive Glaube zerstört, dass Kulturfortschritt Glücksvermehrung bedeute. Der Bruch mit dem Eudämonismus wurde dadurch nötig. Von Rousseaus Kulturfeindschaft, von seiner Liebe zu einem naturgemässen Leben hat auch Goethe Einwirkungen erfahren; aber

die von Rousseau vertretene sentimentale Naturauffassung, die sich einreden will, dass die Natur in Harmonie mit unseren weichen und humanen Empfindungen stehe, widerstrebte ihm. Auf Kraftentwickelung ist die Natur angelegt.[1]) Im Namen der Kraft wendet sich der junge Goethe gegen Wielands sentimental lüsterne Tugendrednerei. Aus verschiedenen Gründen wurden Goethe und Kant Gegner der gewöhnlichen Aufklärungsmoral, die alle Schärfen in scheinbare Harmonie abstumpfte. Aber die gemeinsame Gegnerschaft darf uns für den Gegensatz zwischen ihnen nicht blind machen. Kant suchte eine strengere Begründung der Moral, der Sturm und Drang blieb bei der Kraft des Gefühles stehen und widerstrebte durchaus jeder sittlichen Forderung, die den Menschen einschränkt, Opfer an unmittelbarer Lebensfülle erheischt und ihm nicht erlaubt, sich seinen Leidenschaften mit Inbrunst hinzugeben.

Goethe war der Führer dieser kraftvollen, stürmenden, überschwänglichen Jugend; und doch prägt sich in der Stellung zu den Fragen der Sittlichkeit mehr die allgemeine Jünglingsart und insbesondere die Eigenart jener merkwürdigen Epoche, in der Jünglinge zu geistigen Führern berufen wurden, aus als Goethes Eigenart. In Goethe lag neben dem Drängen der Gefühle und dem Ungestüm des Erlebens vom Vater her eine Liebe für Ordnung und Festigkeit, die sich in seinen Werken zum künstlerischen Masse verklärte. Wenn man Goetz und Werther mit irgend welchen andern Werken der Stürmer und Dränger vergleicht, fühlt man das sofort. Das Schicksal sorgte dafür, dass diese Anlagen zu voller Ausbildung gelangten, es machte ihn zum erziehenden Freund eines reichbegabten, aber ungezügelten Fürsten und zwang ihn zugleich thätig in die Regierung eines kleinen Landes einzugreifen. Wie unter diesen Aufgaben Goethes moralische Persönlichkeit sich festigte, davon geben die Tagebücher der ersten Weimarer Jahre lebendiges Zeugnis. Die Märchenpossen, mit denen er anfangs sich und den Freunden die Zeit vertrieb, wurden ihm bald fremd. An diesem Gefühl der Fremdheit, als ein Genosse am 2. September 1777 die alten Scherze wiederholte, merkte er, wie sich sein Inneres seit einem Jahre befestigt hatte.[2]) Er ist gezwungen, sich

---

[1]) Vgl. z. B. die Recension von Sulzer: „Die schönen Künste in ihrem Ursprung“ in d. Frankf. Gel.-Anz. 1772. W. I, 37, 209, 9.

[2]) W. III, 1, 45, 23.

mit den ökonomischen Verhältnissen des Landes, des Hofes und seiner eigenen Person zu beschäftigen, er lernt den Wert von Stätigkeit und Ordnung kennen und bildet in sich entsprechende Gesinnungen aus.[1]) Wohl kehrt die wertherische Gleichgültigkeit gegen alles äussere Wirken als Stimmung noch manchmal zurück. Aber Goethe nennt das jetzt ein „leidig Gefühl der Adiaphorie so vieler wichtig sein sollender Sachen.“[2]) Die Bedeutung des Thuns, des Handelns wird ihm im Handeln erschlossen; auch die Ziele seines eigenen Wesens lernt er dabei erkennen. Die bestimmte Meisterschaft einseitiger Menschen in ihrem Geschäft zieht ihn an und wird in gewissem Sinne sogar vorbildlich für ihn, aber er weiss, dass seine Natur eine andere Art von Vollendung fordert. „Ich darf nicht von dem mir vorgeschriebenen Wege abgehen, mein Dasein ist einmal nicht einfach, nur wünsche ich, dass nach und nach alles Anmassliche versiege, mir aber schöne Kraft übrig bleibe, die wahren Röhren in gleicher Höhe neben einander aufzuplumpen.“[3]) An die Stelle des Nachgebens gegen das liebe, eigene Herz ist bewusste Arbeit und entschiedener Kampf getreten „Nemo coronatur nisi qui certaverit ante. Sauer liess ich mir's denn doch werden.“[4]) So bilden sich die Gesinnungen aus, die das Gedicht „Ilmenau“ erfüllen. Goethe ist damit praktisch über den blossen Naturalismus hinausgelangt, aber er fasst doch alles bewusste Wirken als einen Ausfluss der Natur. Sobald er sich den höchsten Fragen zuwendet, spricht er ganz als Naturalist. Beweis genug sind die Worte, mit denen er das Fragment, „die Natur“, abschliesst. Er redet die Allmutter an: „Sie hat mich hereingestellt, sie wird mich auch herausführen. Ich vertraue mich ihr. Sie mag mit mir schalten. Sie wird ihr Werk nicht hassen. Ich sprach nicht von ihr. Nein, was wahr und was falsch ist, alles hat sie gesprochen. Alles ist ihre Schuld, alles ist ihr Verdienst.“ Diese religiöse Hingabe an die Natur wurde durch die italienische Reise womöglich noch gesteigert. Die reiche, freie, südliche Natur stand im Gegensatz zu dem engen, nordischen Zwang der Sitten; der Natur sollte für alles Grosse die Ehre ge-

---

[1]) Vgl. z. B. Februar 1778. W. III, 1, 61, 17; 6. Okt. 78. III, 1, 70, 23; Okt.-Nov. 1781 III, 1, 132, 19.

[2]) 9. Dez. 1778. W. III, 1, 73, 4.

[3]) 14. Juli 1779. III, 1, 89. Vgl. auch das der citierten Stelle Voraufgehende und Folgende.

[4]) 31. März 1780. III, 1, 114, 3.

geben werden. Nur so versteht man, dass 1793 Schillers „Anmut und Würde“ Goethe aufs Tiefste verletzte; er fand, Schiller habe hier von der grossen Mutter unehrerbietig gesprochen und meinte gewisse Stellen als gegen sich gerichtet deuten zu müssen.[1]) Man wird bei diesen Anlagen etwa an die Herabsetzung der bloss natürlichen Schönheit, der Venus ohne den Gürtel der Grazien, denken dürfen, oder an Sätze wie diesen: „Grazie ist immer nur die Schönheit der durch Freiheit bewegten Gestalt und Bewegungen, die bloss der Natur angehören, können nie diesen Namen verdienen.“ Wenn man erwägt, dass Schiller in „Anmut und Würde“ den vermeinten Rigorismus der Kantischen Ethik zu Gunsten des ästhetischen Ausgleichs zwischen Natur und Freiheit zu mildern suchte, so tritt der Gegensatz Goethes gegen Kant selbst noch schärfer hervor. Und doch änderte Goethe in diesem Punkte seine Gefühle so schnell, dass er am 26. Oktober 1794 von den Briefen über ästhetische Erziehung schrieb, er fände darin auf eine zusammenhängende und edle Weise vorgetragen, was er für recht seit langer Zeit erkannte, was er teils lebte, teils zu leben wünschte. Dabei ist das Verhältnis von Natur und Sittlichkeit in den Briefen über die ästhetische Erziehung ganz ebenso aufgefasst, wie in „Anmut und Würde“.[2]) Dieser Umschwung ist für uns nicht leicht zu erklären, zumal nähere Nachrichten fehlen. Vielleicht hat zu dem üblen Eindruck von Anmut und Würde beigetragen, dass Goethe bei der Lektüre philosophischer Schriften leicht an einzelnen Sätzen haften blieb. Im Umgang mit Schiller erkannte er dann die wahre Bedeutung der Kantischen Ethik und fühlte, dass sein früherer Naturalismus nicht im Stande war, sein eigenes Verhalten im praktischen Leben zu erklären. Jedenfalls hat Goethe in der späteren Zeit dauernd an der Verehrung der

---

[1]) „Glückliches Ereignis“ resp. Annalen 1794 cf. S. 5, Anm. 1.

[2]) Goethe freilich schreibt „Einwirkung der neueren Philosophie“: „Aus freundschaftlicher Neigung gegen mich, vielleicht mehr als aus eigener Überzeugung, behandelte er in den ästhetischen Briefen die gute Mutter nicht mit jenen harten Ausdrücken, die mir den Aufsatz über Anmut und Würde so verhasst gemacht hatten.“ — Indessen beruht der veränderte Eindruck lediglich auf Goethes veränderter Stellung Schiller gegenüber. Sonst hätte Goethe z. B. an der Stelle im 3. Brief, dass der natürliche Charakter des Menschen, „selbstsüchtig und gewaltthätig, vielmehr auf Zerstörung, als auf Erhaltung der Gesellschaft zielt“, ebensogut Anstoss nehmen können, wie an irgend einem Satze in „Anmut und Würde“.

Kantischen Ethik festgehalten und nur ganz in Schillers Art ihren „Rigorismus“ zu mildern gesucht. Dass es sich hierbei nicht um eine blosse äussere Anpassung handeln kann, beweisen vielleicht am deutlichsten die Worte, die Goethe am 29. April 1818 sprach, als der Kanzler Müller mit Caroline und Julie von Egloffstein ihn in Dornburg besuchte. Denn in späteren Jahren hat er selten so offen seine Gesinnungen enthüllt, wie an diesem denkwürdigen Tage. Damals sagte er: „Die Moral ist ein ewiger Friedensversuch zwischen unseren persönlichen Anforderungen und den Gesetzen jenes unsichtbaren Reiches; sie war gegen Ende des letzten Jahrhunderts schlaff und knechtisch geworden, als man sie dem schwankenden Kalkül einer blossen Glücksseligkeitstheorie unterwerfen wollte; Kant fasste sie zuerst in ihrer übersinnlichen Bedeutung auf, und wie überstreng er sie auch in seinem kategorischen Imperativ ausprägen wollte, so hat er doch das unsterbliche Verdienst, uns von jener Weichlichkeit, in die wir versunken waren, zurückgebracht zu haben.“ [1])

Dieselbe Gesinnung spricht sich überall in Goethes Maximen und Reflexionen aus. Gleich am Anfang ergänzt er seinen alten Grundsatz, dass man sich niemals durch Betrachten, wohl aber durch Handeln kennen lerne, durch die Worte: „Versuche, deine Pflicht zu thun und du weisst gleich, was an dir ist.“ Goethe sagt nicht etwa, wie die meisten Ausleger von ihm erwarten würden: folge deiner Natur und du weisst, was an dir ist. Ganz im Geiste seiner konkreten Betrachtungsart, fügt er

[1]) B. III, 309. Das Gespräch ist auch in Caroline v. Egloffsteins Redaktion überliefert, die im Prinzip dasselbe giebt aber dürftiger und flacher ist (B. III, 305). — Vgl. die Bem. über Charakter und Sittlichkeit im histor. Teil d. Farbenlehre. 6. Abt., 1. Epoche, Abschnitt: Newtons Persönlichkeit W. II, 4, 99 f. — In der Anzeige der „Briefe eines Verstorbenen“ hebt G. eine Stelle heraus, weil er darin einen Ausdruck von Kants kategorischem Imperativ in empirischer Form findet, W. I, 42, 1, 59, 11. — Allerdings stellt Goethe in seinem „Zeugnis für Carlyle“ vom 14. März 1828 (Goethes und Carlyles Briefwechsel, Berlin 1887, S. 37) auch das „apodiktische Pflichtgebot“ als einseitiges Moralprinzip hin (neben „Eigennutz“ und „Trieb nach Glückseligkeit“) und findet es demgegenüber am geratensten, „aus dem ganzen Komplex der gesunden, menschlichen Natur das Sittliche so wie das Schöne zu entwickeln“. Aber dabei ist zu bedenken, dass es sich hier um Empfehlung Carlyles für eine schottische Lehrstelle der Moralphilosophie handelt, dass also G. lässlich und für Engländer schreibt — er lobt bei dieser Gelegenheit sogar Gellerts Wirksamkeit, die ihm doch sonst nicht besonders hoch steht.

hinzu: „Was aber ist deine Pflicht? Die Forderung des Tages.“ [1]) Der Tag fordert von uns bestimmte Thätigkeit; um diese auszuführen, uns für sie geeignet zu machen, müssen wir den unbedingten Trieben unserer Natur entsagen lernen. Der Begriff der Entsagung steht im Mittelpunkt von Goethes sittlichen Anschauungen. Der Jüngling, der faustisch die höchsten Sterne des Himmels und jede Lust der Erde für sich begehrte, fühlte sich überall eingeengt und presst in Fausts Worte:

„Entbehren sollst du! sollst entbehren!“

den ganzen Jammer des Daseins zusammen. Als Goethe dann in Weimar ins thätige Leben eingriff, erkannte er in der Entbehrung die notwendige Bedingung der Herrschaft:

„Der kann sich manchen Wunsch gewähren,
Der kalt sich selbst und seinem Willen lebt;
Allein wer andre wohl zu leiten strebt,
Muss fähig sein, viel zu entbehren.“ (Ilmenau.)

Aber hier wird die Entbehrung immer erst hingenommen, sie ist ein bitteres Muss, dem wir nicht entrinnen können. Der einzige Weg, uns von diesem Zwange zu befreien, ist, dass wir den Zwang freiwillig anerkennen. Eben diesen Weg weist Schiller:

„Nehmt die Gottheit auf in euren Willen
Und sie steigt von ihrem Wolkenthron.“

Geradezu wie eine Anwendung dieses Wortes auf die Bedingtheit des Menschen erscheint der Spruch: „Es darf sich einer nur für frei erklären, so fühlt er sich den Augenblick als bedingt. Wagt er es, sich für bedingt zu erklären, so fühlt er sich frei.“ [2]) Das Ziel ist also, die Entbehrung in unseren Willen aufzunehmen, freiwillig zu entsagen. „Die Entsagenden“ lautet darum der Untertitel von Wilhelm Meisters Wanderjahren, einem Werk, das wir füglich als Goethes sittliches Vermächtnis ansprechen dürfen. Indem Schiller Kants ethische Grundsätze von der einzelnen Handlung auf die ganze Persönlichkeit anwandte, machte er sie Goethe zugänglich. Die Pflicht erschien nun nicht mehr als ein Fremdes, sondern als inneres Gesetz der Person selbst. So stimmt Goethe Schillers Bestimmungen völlig bei, wenn er definiert:

„Pflicht: wo man liebt, was man sich selbst befiehlt.“ [3])

---

[1]) S. i. P. 2, 3.
[2]) S. i. P. 388.
[3]) S. i. P. 655.

Ist die Pflicht als das innere Gesetz der Persönlichkeit erkannt, so wird auch ihre Unerreichbarkeit nicht mehr schrecken. Goethe hat die Unmöglichkeit, der sittlichen Forderung genug zu thun, einmal als Erlebnis ausgesprochen: „Erfüllte Pflicht empfindet sich immer noch als Schuld, weil man sich nie ganz genug gethan.“[1]) Die Unerbittlichkeit des sittlichen Gesetzes ist auch in einem Spruche gemeint, den Loeper nicht verstanden zu haben bekennt:[2]) „In Rücksicht aufs Praktische ist der unerbittliche Verstand Vernunft, weil vis-à-vis des Verstandes es der Vernunft Höchstes ist, den Verstand unerbittlich zu machen.“ Bei Goethe wie bei Kant ist Vernunft das höhere Vermögen; dem Verstand entspricht der Begriff, der Vernunft die Idee. Im Theoretischen ist die intuitive Vernunft für Goethe vom Verstande qualitativ verschieden, wie die Idee vom Begriff verschieden ist. Während der Verstand durch begriffliche Trennungen die Erscheinungen übersehen und nutzen lehrt, schaut die Vernunft in aller Mannigfaltigkeit die Einheit an und erfasst in jeder Erscheinung die Idee. Der Idee aber entspricht im Praktischen der unbedingte kategorische Imperativ; dieser nun lässt sich durchaus begrifflich aussprechen und verstandesmässig erfassen, er unterscheidet sich von den Maximen der blossen Klugheit wesentlich durch seine unerbittliche Strenge, die der Neigung oder Schwäche keinen Spielraum gewährt. Nicht also überhaupt und in jeder Beziehung, wohl aber „vis-à-vis des Verstandes“ darf es als höchste Leistung der Vernunft bezeichnet werden, den Verstand unerbittlich zu machen, und hier fällt dann der unerbittliche Verstand, der seine Gesetze mit kategorischer Allgemeinheit ausspricht, mit der Vernunft zusammen.

Die Erklärung dieses Spruches leitet uns ganz natürlich zu der Bedeutung der Idee auf sittlichem Gebiet über; denn die Idee ist für das Handeln, wie für das Erkennen das unerreichbare und doch Richtung gebende Ziel. „In der Idee leben, heisst, das Unmögliche behandeln, als wenn es möglich wäre.“ Merkwürdig berührt es uns, wenn Goethe beim Weiterspinnen dieses Gedankens[3]) von Napoleon sagt, dass er ganz in der Idee lebte, sie aber nicht im Bewusstsein erfassen konnte. Hier ist augenscheinlich weniger an

---

[1]) S. i. P. 44.

[2]) Vorbemerkung zu S. i. P. S. 9. S. i. P. 638.

[3]) S. i. P. 345. 346.

den sittlichen Inhalt der Idee als an ihre Unerreichbarkeit gedacht, obwohl ja Goethe in der grossen Persönlichkeit des Eroberers auch einen sittlichen Kern anerkannte. Aber nicht jedes unerreichbare Ziel ist Idee, dazu gehört vielmehr die innere Notwendigkeit, die sie von aller blossen Phantastik unterscheidet. „Höchst bemerkenswert bleibt es immer, dass Menschen, deren Persönlichkeit fast ganz Idee ist, sich so äusserst vor dem Phantastischen scheuen,“ [1]) sagt Goethe und belegt es durch Hamanns Beispiel. Dass Goethe sich mit dem Verhältnis von Idee und Phantastik wiederholt beschäftigte, entspricht durchaus seiner Natur, die stets von den allgemeinen Grundsätzen konkrete Anwendung zu machen liebte; denn im Konkreten, im einzelnen Falle ist der Held und der Don Quixote schwer zu unterscheiden, „die Idee, wie sie unmittelbar in die Erscheinung, ins Leben, in die Wirklichkeit eintritt, muss, insofern sie nicht tragisch und ernst wirkt, notwendig für Phantasterei gehalten werden, und dazu, dahin, verirrt, verliert sie sich auch, weil sie ihre hohe Reinheit nicht zu erhalten weiss.“ Diese Worte stehen in einer Recension humoristischer spanischer Romanzen [2]), und Goethe erinnert dabei an den Don Quixote. Ihre Reinheit kann die Idee nur wahren, wenn das Bewusstsein der Unerreichbarkeit bestehen bleibt, sonst verwickelt sie sich komisch mit den kleinen Vorgängen und Hinderungen des alltäglichen Lebens. Die Stellung der Idee ist im Praktischen eine ganz ähnliche wie im Theoretischen: sie ist Richtung gebend, sie soll alles Einzelne durchdringen, aber es ist unmöglich, dass sie in einem einzelnen Falle vollkommen erscheine oder sich verwirkliche. Darum stellt Goethe mit der theoretischen Idee der Unsterblichkeit, die durch unser Streben gefordert sei, aber jeder Ausmalung widerstreite, die praktische Unausführbarkeit sittlicher Forderungen zusammen. „Fast alle Gesetze seien Synthesen des Unmöglichen, z. B. das Institut der Ehe. Und doch sei es gut, dass dem so sei, es werde dadurch das Möglichste erstrebt, dass man das Unmögliche postuliere.“ [3]) Die Unerreichbarkeit und Unbedingtheit der praktischen Idee führt Goethe zuweilen so weit von seinem ursprünglichen Naturalismus ab, dass er das Reich der Freiheit, der Werte, der Kultur ganz dualistisch dem Reich der Natur gegenüberstellt und den sittlichen

---

[1]) S. i. P. 348.

[2]) Spanische Romanzen, übersetzt von Beauregard Pandin — 1823 — W. I, 41, 2, 70, 19.

[3]) Gespräch mit Müller, 19. Oktober 1823. B. IV, 294 f.

Willen über alle Naturbedingtheit hinaushebt. Wenn diese ethischen Aussprüche nicht mit Goethes Naturanschauung übereinstimmen wollen, so muss man bedenken, dass Goethe kein Systematiker war und mit Bewusstsein verschiedene Denkrichtungen auf verschiedenen Gebieten nebeneinander verfolgte.[1]) Aber man wird nie dem ganzen Goethe gerecht werden, wenn man Aussprüche ignoriert, wie den folgenden: „was die Kultur der Natur abgewonnen habe, dürfe man nicht wieder fahren lassen, es um keinen Preis aufgeben. So sei auch der Begriff der Heiligkeit der Ehe eine solche Kulturerrungenschaft des Christentums und von unschätzbarem Wert, obgleich die Ehe eigentlich unnatürlich sei.“[2])

Nach dieser Auffassung trägt die Ehe den Keim zu tragischen Konflikten in sich, wie sie in den Wahlverwandtschaften künstlerisch gestaltet sind, dem einzigen Werke von grösserem Umfange, in dem Goethe sich bewusst war, auf die Darstellung einer durchgreifenden Idee hingearbeitet zu haben.[3]) Die landläufige Meinung nicht nur der Zeitgenossen glaubt freilich, dass diese Idee ganz und gar naturalistisch sei. Wie die chemischen Elemente durch übermächtigen Zwang alte Verbindungen lösen, um einer stärkeren Wahlverwandtschaft zu folgen, so seien die menschlichen Verbindungen dem Naturzwang unerklärlicher Sympathien rettungslos preisgegeben. Der Titel des Werkes, der, wie Goethe selbst in seiner Voranzeige[4]) sagt, durch seine fortgesetzten physikalischen Arbeiten veranlasst ist, könnte zu einer solchen Auslegung verführen. Aber in derselben Voranzeige betont Goethe die ethische Herkunft des Gleichnisses, das er zu seinem geistigen Ursprunge zurückführen wolle, „um so mehr, als doch überall nur e i n e Natur ist, und auch durch das Reich der heitern Vernunftfreiheit die Spuren trüber leidenschaftlicher Notwendigkeit sich unaufhaltsam hindurchziehen, die nur durch eine höhere Hand und vielleicht auch nicht in diesem Leben völlig auszulöschen sind.“ Goethe leugnet also die Freiheit der Vernunft und die sittliche Heiligkeit der Ehe nicht. Im Roman selbst lässt er in der den Titel erklärenden

---

[1]) Vgl. z. B. den Brief an F. H. Jacobi 6. Jan. 1813.

[2]) Mit Müller 7. April 1830. B. VII, 294.

[3]) Mit Eckermann 6. Mai 1827. B. VI, 136.

[4]) Graef: Goethe über seine Dichtungen I, 1, 389. Ich citiere das unentbehrliche Werk, dem ich vielen Dank schulde, künftig einfach als „Graef“. W. I, 41, 1, 34.

Unterhaltung [1]) Charlotten sagen: „diese Gleichnisreden sind artig und unterhaltend, und wer spielt nicht gern mit Ähnlichkeiten? Aber der Mensch ist doch um so manche Stufe über jene Elemente erhöht; und wenn er hier mit den schönen Worten Wahl und Wahlverwandtschaft etwas freigebig gewesen, so thut er wohl, wieder in sich selbst zurückzukehren und den Wert solcher Ausdrücke bei diesem Anlass recht zu bedenken.“ Noch entschiedener drückt sich Goethe selbst in einem Brief an Zauper aus: „der sehr einfache Text dieses weitläufigen Büchleins sind die Worte Christi: wer ein Weib ansieht, ihrer zu begehren etc.“ [2]) In der That ist der tragische Ausgang des Romans nur begreiflich, wenn eine strenge Auffassung von Ehe und Pflicht zu Grunde liegt. Man denke einmal denselben Stoff von einem Anhänger des unbedingten Rechtes der Individualität, von einem Friedrich Schlegel in seiner Jugend etwa, behandelt: würde sich ihm nicht die ganze Irrung der Gefühle in schönste Harmonie lösen? Goethe hat das im Roman selbst mit einer bei ihm ganz ungewöhnlichen Deutlichkeit zum Ausdruck gebracht. Er führt als Kontrastfiguren zwei leichte Tagesmenschen ein, den Grafen und die Baronesse, die ein unerlaubtes Verhältnis mit frivoler Heiterkeit behandeln, ohne sich im Gewissen irgendwie davon anfechten zu lassen. Ottilie dagegen, Goethes Lieblingsfigur, verurteilt sich zu freiwilligem Tode, weil sie sich von Eduards Leidenschaft zu frevelhaften Wünschen hat hinreissen lassen. In Abekens Besprechung des Romanes, der Goethe durch sein hohes Lob besondere Bedeutung verliehen hat, wird hervorgehoben, dass in Ottilie die Würde der menschlichen Natur in dem furchtbaren Drange der Not und des Leids erst recht hervortrete. Selbst im Ausdruck wird man an Schillers ethische Ausführungen erinnert, wenn Abeken sagt: „ergriffen konnte sie werden von jener Notwendigkeit, beherrscht konnte sie werden von ihr, sie, die sogar das dringendste, furchtbarste Bedürfnis der Speise sich verwehren kann; vernichtet werden konnte sie, aber nicht überwunden.“ [3])

Will man, was immer misslich ist, die Idee der Wahlverwandtschaften in dürren Worten aussprechen, so kann man sagen:

---

[1]) 1. Teil, 4. Kap.

[2]) 7. Sept. 1821. Graef, I, 1, 464.

[3]) Abgedruckt bei Graef I, 1, 438 ff.; die citierte Stelle 445, 23; Goethes Lob 437, 3.

Unerklärliche, natürliche Verwandtschaft zieht den Menschen zum Menschen und löst Bande, von denen unsere Sittlichkeit verlangt, dass sie unauflöslich seien. Wenn der sittlich höher stehende Mensch diesen Neigungen Einlass gewährt, so kann er sein wahres Wesen nur durch den irdischen Untergang erhalten. Oder allgemeiner gesagt: Es ist der ewige tragische Konflikt zwischen der Kraft naturbestimmter Leidenschaften und dem unbedingten Gebote der Sittlichkeit. Goethe hat dabei hier wie überall die tiefsten inneren Kämpfe mehr ahnen lassen, als eigentlich dargestellt.[1]) Er hat ferner echt dichterisch die Teilnahme besonders für Ottilie durch alle Mittel gehoben. Das aber kann nur den verwirren, der für den Unterschied des Dichters und des Moralisten kein Gefühl hat. Auch Schiller schiebt im Wallenstein die grössere Hälfte der Schuld seines Helden den unglückseligen Gestirnen zu. Verständnis, Einfühlung, Liebe will und soll der Dichter erregen, nicht kühles Urteil oder richterliche Strenge. Will er eine moralische Idee darstellen, so muss sie in den Personen und ihren Schicksalen zum Ausdruck kommen, nicht im Urteile des Dichters über diese Personen. Wenn die Heiligkeit der Ehe als Idee der Wahlverwandtschaften bezeichnet wird, so heisst das auch nicht, Goethe habe die Wahlverwandtschaften mit der Absicht geschrieben, die Heiligkeit der Ehe zu verteidigen. Eine solche ausserästhetische Tendenz hat Goethe mindestens in seinen grossen Werken niemals verfolgt und wo er, seinem tiefsten Wesen ungetreu, praktischen Zwecken als Dichter dienen wollte, wie im Bürgergeneral oder Gross-Kophta, hat er Schiffbruch gelitten. Vielmehr erlebte Goethe in sich selbst jene ethischen Überzeugungen und Konflikte und stellte sie dar, weil er sie erlebte.

III.

Die Wahlverwandtschaften haben uns bisher durch ihren Gehalt beschäftigt, sie können aber auch der Ausgangspunkt einer anderen Reihe von Betrachtungen werden, wenn wir fragen, wie denn dieser ideelle Gehalt künstlerisch gestaltet ist. Das Verhältnis von Idee und Erscheinung wurde erst durch Schiller, wie auf dem Gebiete der Natur und der Sittlichkeit, so auf

[1]) Er begründet dies im Gespräch mit Riemer Dezbr. 1809. Graef I, 1, 427.

dem der Kunst für Goethe zu einem wesentlichen Problem. Man darf sich fragen, ob das nur auf Goethes ästhetische Ansichten oder auch auf seine dichterische Thätigkeit eingewirkt hat. Dass die Wahlverwandtschaften überhaupt durch eine Idee organisiert sind, hob Goethe selbst als auffallend hervor. Steht nun dieser Fall wirklich so vereinzelt da, wie Goethe glaubt, oder lässt er sich in eine Reihe verwandter Erscheinungen einordnen? Es ist Schiller unendlich oft nachgesprochen worden, dass Goethe überall von der Empfindung, vom Erlebnis ausgehe, dass er ein naiver Dichter sei im Gegensatz zu Schiller selbst, der als sentimentalischer Dichter Ideen zu verkörpern suche. Diesem Schema scheinen die Wahlverwandtschaften zu widersprechen. Aber man beachtet meist nicht genug, dass Goethe von Schiller nicht als naiver Dichter schlechthin, sondern als naiver Dichter in einer sentimentalischen Zeit bezeichnet wird.[1]) Jene schöne und unbewusste Einheit von Natur und Genius war in Goethe wohl angelegt, aber die Umwelt musste störende Einflüsse ausüben. So kann man bereits von Goethes Jugenddichtungen, von Götz und Werther sagen, dass ihre Form die schöne Einheit des Naiven hat, ihr Inhalt aber von sentimentalischer oder, wie man später sagte, romantischer Sehnsucht erfüllt ist. Auch in Iphigenie und Tasso lässt sich dasselbe Verhältnis erkennen, Goethe selbst ist die Iphigenie dadurch späterhin fremd geworden. Aber in allen diesen Dichtungen ist Sehnsucht und Reflexion ganz und gar in die Seele der Helden verlegt; sie liegt nicht in der künstlerischen Darstellung, sondern im Stoff, oder wenn man will, in den Erlebnissen, die Goethe in jenen Werken objektiviert hat. Auch einige spätere Werke, besonders Hermann und Dorothea, sind in der Behandlung ganz „naiv“. Anders ist es zum ersten Male in den späteren Teilen von Wilhelm Meisters Lehrjahren, besonders im 8. Buche. Auf dieses Buch aber hat Schiller bekanntlich Einfluss gehabt, es liegt daher im Rahmen unseres Themas, ein wenig dabei zu verweilen.

Der Roman hat Goethe auf einer so grossen Strecke seines Lebens begleitet, er hat so viel von Goethes Entwickelung in sich

[1]) Über naïve und sentimentalische Dichtung. Die Schilderung am Ende des ersten Teils „Über das Naïve“ — naïver Dichter in sentimentalischer Zeit — Werke, krit. Ausgabe von Goedeke, X, 449, geht deutlich auf Goethe. Im zweiten Teil „Die sentimentalischen Dichter“ wird Goethe dann ausdrücklich als Beispiel eines naïven Dichters mit sentimentalischem Stoffe betrachtet. a. a. O. 475.

aufgenommen, dass er darin nur noch vom Faust übertroffen wird. Aus Wilhelm Meisters theatralischer Sendung waren Wilhelm Meisters Lehrjahre geworden, der Schauspielerroman hatte sich in einen Bildungsroman verwandelt, das Theater, anfangs wohl der Hauptpunkt des Ganzen, wurde zu der Rolle eines Bildungsmittels, einer zu überwindenden Entwickelungsstufe herabgedrückt. Wie Goethe in Weimar, so sollte auch sein Held sich zu einem thätigen Leben heraufbilden. Goethe hatte für sein eigenes Wesen erst von Schiller die Lösungsformel erhalten; auch für seinen Roman verdankte er dem Freunde die Auslegung seiner Träume, die Bewusstwerdung dessen, was unbewusst in der Dichtung geschlummert hatte. So sprach schliesslich auch Schiller, nicht Goethe selbst, die Idee der Lehrjahre in den Worten aus: „er (Wilhelm) tritt von einem leeren und unbestimmten Ideal in ein bestimmtes, thätiges Leben, aber ohne die idealisierende Kraft dabei einzubüssen.“ [1]) Indessen als Schiller dies schrieb, lag die Dichtung vollendet vor, nur das 8. Buch wurde noch der Feile unterworfen, wobei Schillers Änderungsvorschläge Berücksichtigung fanden. Sein Einfluss würde unterschätzt werden, wollte man ihn auf dieses letzte Stadium beschränken. Vom dritten Buche an hatte er den Roman im Manuskript gelesen und meist mündlich, zuweilen auch schriftlich, Goethe seine Eindrücke und Bemerkungen mitgeteilt. Wenn wir im Geiste ergänzen, wie viel die beiden Dichter zusammen über Plan und Einzelheiten des Werkes verhandelt haben mögen, so verstehen wir, was Goethe am 7. Juli 1796 an Schiller über das 8. Buch schreibt: „Wenn dieses nach Ihrem Sinne ist, so werden Sie auch Ihren eigenen Einfluss darauf nicht verkennen, denn gewiss, ohne unser Verhältnis hätte ich das Ganze kaum, wenigstens nicht auf diese Weise, zustande bringen können. Hundert Mal, wenn ich mich mit Ihnen über Theorie und Beispiel unterhielt, hatte ich die Situationen im Sinne, die jetzt vor Ihnen liegen und beurteilte sie im Stillen nach den Grundsätzen, über die wir uns vereinigten.“ Wir dürfen danach annehmen, dass schon in dieser ersten Gestalt des 8. Buches die Grundideen schärfer hervortraten, als das sonst Goethes Eigenart entsprach. Während wir aber dafür auf Vermutungen angewiesen sind, die sich naturgemäss nie zur Gewissheit erheben lassen, können wir den Einfluss, den Schiller auf die letzte Umarbeitung

[1]) Brief vom 8. Juli 1796.

des 8. Buches hatte, an der Hand des Briefwechsels im Einzelnen verfolgen. Schiller hat seine Ausstellungen in zwei Gruppen mitgeteilt, deren erste sich in den Briefen vom 2. und 3. Juli 1796 findet. Es handelt sich dabei zum grössten Teile um Einzelheiten der Motivation, die uns weniger berühren.[1]) Wichtiger ist schon, wenn Schiller sagt, Mignons Tod werde zu schnell verlassen und Wilhelm wende sein Interesse von der Leiche zu rasch auf die Instrumententasche der Chirurgen ab. Goethe bezeichnete diese Forderung als sentimental, suchte sie aber doch zu erfüllen, denn Schiller erklärt sich auch in diesem Punkte im Wesentlichen für befriedigt.[2]) Kommt hier Schillers Empfindungsweise, die eine stärkere Berücksichtigung des Gefühles verlangt, zu ihrem Rechte, so zeigt ein anderer Wunsch den Denker Schiller. Er bedauert nämlich, dass die Stiftsdame Natalien das Prädikat der schönen Seele vorweggenommen habe. Goethe hat hier Abhilfe geschaffen und diese Ehrenbezeichnung auf Natalien abgeleitet. Nicht die einseitig kontemplative Stiftsdame, sondern die im reinen Einklange mit ihrer Natur unberührt von dem Kampf gegen die Leidenschaften sittlich thätige Natalie entspricht der hohen Vorstellung, die Schiller mit dem Worte „schöne Seele“ verbindet.

---

[1]) Er fordert z. B., dass die Erscheinung des Marchese und der Gräfin im 8. Buche erklärt werde, und rechnet einen chronologischen Verstoss im Alter von Werners Kindern nach. Goethe hat diese Dinge verbessert. Man pflegt Goethes Drängen auf Motivation in Schillers Dichtungen, z. B. die bekannte Einfügung von 2 Versen in Wallensteins Lager, als Beweis für Goethes Realismus anzuführen. Es scheint sich aber hier viel weniger um einen Unterschied der Naturen als um den Gegensatz des Schaffenden und des Kritisierenden zu handeln. Der Künstler erfindet seine Situationen aus ästhetischer Notwendigkeit. Er braucht sie in der Komposition — das ist zunächst Motiv genug. Erst nachträglich begründet er auch äusserlich realistisch. Das aber gehört jenem Stadium der Arbeit an, in dem er selbst sich seinem Werk gegenüber kritisch verhält und daher auch von fremder einsichtsvoller Kritik unterstützt werden kann. Goethe hat seinem Briefe vom 9. Juli ein Blatt beigelegt, auf dem er die auf Sch.s Rat vorzunehmenden Änderungen verzeichnet. Danach (W. I, 21, 333 und Graef I, 2; 828, 8) hat er alle Vorschläge der ersten Gruppe ausser einem, den Schiller selbst am 3. Juli zurücknahm, und einem tiefer einschneidenden (Bedenken, ob Wilhelm sich unter Adligen halten und „den Bürger ganz vergessen“ wird) berücksichtigt. Die betreffenden Änderungen wurden thatsächlich durchgeführt.

[2]) Brief vom 19. Oktbr. 1796. Nach blosser Lektüre des Textes könnte die Erfüllung von Sch.s Forderung zweifelhaft erscheinen.

Weit entschiedener tritt in der zweiten Gruppe von Änderungsvorschlägen[1]) Schillers Verlangen nach klarerer Durchführung der Idee hervor, die Goethe, wie er selbst schreibt,[2]) aus einem „gewissen realistischen Tic" seiner Natur heraus immer noch zu sehr im Dunkeln gelassen hatte.[3]) Wir verdanken es den Mahnungen des Freundes, dass wir in die Absichten des Abbé wenigstens einigermassen Einblick erhalten.[4]) Auch Schillers Vorschlag, die zweite Hälfte des Lehrbriefes, die im 7. Buch durch einen Zufall weggeblieben war, zur Darstellung der Idee zu benutzen, ist von Goethe befolgt worden. Ferner wünschte Schiller, dass Wilhelms Verhältnis zur Kunst sich der Grundidee des Bildungsromanes gemäss erhöhe und reinige. Aus seinem Tadel geht hervor, dass Wilhelm ursprünglich auch im Saal der Vergangenheit lediglich von dem Stoff der Kunstwerke berührt wurde und sich am Schlusse der Kunst gegenüber noch ebenso verhielt wie als Knabe im Hause seines Grossvaters. „Wäre hier," so fragt Schiller, „nicht der Ort gewesen, den Anfang einer glücklicheren Krise bei ihm zu zeigen, ihn zwar nicht als Kenner, denn das ist unmöglich, aber doch als einen mehr objektiven Betrachter darzustellen, so dass etwa ein Freund wie unser Meyer Hoffnung von ihm fassen könnte?" Goethe hat diesen Rat genau befolgt. In der uns vorliegenden Fassung bemerkt Wilhelm die rein künstlerische Wirkung des Saales der Vergangenheit, ohne

---

[1]) Brief vom 9. Juli 1796.

[2]) Brief vom 9. Juli (kreuzt sich also mit Sch.s Vorschlägen).

[3]) Auch unter dieser zweiten Gruppe finden sich einige Details, die mit der Idee nichts zu thun haben. Sch. wünscht zu wissen, ob der Abbé und seine Freunde vor Werners Erscheinen im Schlosse gewusst haben, dass das Gut für Wilhelm gekauft werden sollte. Goethe willfahrte durch den Satz: „Jarno und der Abbé schienen über diese Erkennung (scil. Wilhelms und Werners) keineswegs verwundert." Gebrauch hat G. auch von Sch.s Vorschlag gemacht, dass der Graf die günstige Änderung in Wilhelms äusserer Erscheinung durch sein Benehmen beim Wiedersehen ins Licht setzen sollte. Dagegen blieb der Wunsch unberücksichtigt, die Quelle zu erfahren, aus der der Abbé Theresens Geschichte kennt.

[4]) Schiller fordert, es solle gesagt werden, warum der Abbé oder sein Helfershelfer den Geist des alten Hamlet spielt und warum ferner dieser unbekannte Freund den Zettel „flieh, flieh" in dem Momente zurücklässt, da er Wilhelmen zu seinem Debüt behilflich ist. Für Beides ist im fünften Kapitel ein Grund angegeben, der ganz der Erziehungsmaxime des Abbé entspricht, man müsse den Menschen seinen Irrtum bis zu Ende durchführen lassen, damit er von Grund aus davon geheilt werde.

sich von dem Grunde Rechenschaft ablegen zu können. „Was ist das,“ rief er aus, „das unabhängig von aller Bedeutung, frei von allem Mitgefühl, das uns menschliche Begebenheiten und Schicksale einflössen, so stark und zugleich so anmutig auf mich zu wirken vermag?“ Hier ist besonders deutlich, wie Schiller auf Durchführung der Idee durch alle Einzelheiten dringt und seinen Willen erreicht. Nebenbei sei bemerkt, dass man in Wilhelms Ausruf die Nachwirkung der berühmten Kantischen Formeln, ohne Begriff, ohne Reiz und Rührung, erkennt. Einige andere Forderungen Schillers blieben allerdings unerfüllt, so der Wunsch, Jarno solle Wilhelmen über seinen Irrtum bei der Wahl Theresens aufklären. Goethe hat das wohl mit Recht für überflüssig gehalten, da der Leser hier ohne ausdrücklichen Hinweis das Richtige erkennt.[1]) Tiefer in den Organismus des Kunstwerks griff Schillers Verlangen ein, Goethe möge erklären, warum Wilhelm die Philosophie bei seiner Bildung entbehren konnte; eben darum aber überschritt er die Grenze der Nachgiebigkeit, über die Goethe nicht hinausgehen durfte, ohne seiner Natur Gewalt anzuthun. Aus Besorgnis, über das Mass des Zulässigen hinaus beeinflusst zu werden, zeigte er Schiller mit dessen Billigung das durchgearbeitete Manuskript nicht mehr.[2])

Die Änderung in Goethes Betrachtungsweise, die sich im 8. Buch der Lehrjahre erkennen lässt, kam dem Dichter erst ein Jahr später auf der Reise über Frankfurt und Stuttgart nach der Schweiz zum Bewusstsein. Man hat daher seit Gervinus[3]) öfter in dieser Reise und besonders in dem Brief aus Frankfurt an Schiller vom 16. August 1797 einen Wendepunkt gesehen. Goethe berichtet, er finde in sich eine Art Sentimentalität den Gegenständen gegenüber. Es ist nicht mehr wie einst, wo einzelne Eindrücke eine starke Empfindung in ihm erregten; vielmehr bleibt er den besonderen Objekten gegenüber ruhig, fast gleichgültig, während ihn eine allgemeine poetische Stimmung beherrscht. Aber der alte Realist ist noch so mächtig in ihm, dass er auch

---

[1]) Dagegen ist Jarno zum Träger der übrigen Aufklärungen Wilhelm gegenüber gemacht worden.

[2]) Vgl. Goethes Briefe vom 10., 13., 16. August, Schillers Briefe vom 10. August und 19. Oktober.

[1]) Geschichte der deutschen Dichtung V_4, 641 f., V_5, 785 f. vgl. auch: Tomaschek, Schiller in seinem Verhältnisse zur Wissenschaft. Wien 1862. S. 485 f.

an dieser allgemeinen Gefühlslage den Gegenständen einen bedeutenden Anteil zuschreibt. Mit Recht macht Schiller in seiner Antwort darauf aufmerksam, dass nicht der Gegenstand, sondern das Gemüt des Betrachtenden die Ursache dieser Sentimentalität sei, und dass jeder Gegenstand, der auf eine solche Geistesbeschaffenheit treffe, allgemeine Gefühle und Betrachtungen auslösen könne.

Goethe hat hier zum ersten Male eine Eigentümlichkeit an sich beobachtet, die doch schon im 8. Buche der Lehrjahre hervortritt und später zur Ausbildung seines Altersstils beiträgt. Es ist nicht ganz leicht, sie mit Worten auszudrücken. Vor allem muss man nicht glauben, dass der neue Stil von einer gewissen Zeit an überall bei Goethe hervortritt. Es kann sich nur um die Hervorhebung von Zügen handeln, die sich bald hier, bald da mit den Jahren in wachsendem Masse geltend machen und erst in den Hauptwerken des höheren Alters, in späteren Teilen des Faust und der Wanderjahre herrschend werden. Am meisten fällt wohl die weniger individuelle Durchbildung der Charaktere auf; schon Lothario und Natalie im 7. und 8. Buch der Lehrjahre zeigen das, wenn man sie mit den Menschen der früheren Teile des Romans vergleicht. Begleitet man Faust und Mephisto aus dem ersten in den zweiten Teil, so hat man das Gefühl, als seien sie aus Dürers in Michel-Angelos Stil umgesetzt. Gleichzeitig mit dieser Verallgemeinerung der Personen kühlt sich das Interesse an den einzelnen Dingen ab. Nicht als ob Goethe in der Schilderung gegenständlichen Details knapper würde; die Einzelzüge werden eher gehäuft wie in der Schlacht im 4. Akte des 2. Teils Faust oder in der Schilderung der Weber in den Wanderjahren. Aber für den geringeren Anteil des Dichters an diesen einzelnen Zügen ist bezeichnend, dass Goethe, der früher nur Selbstgesehenes schilderte, in den Wanderjahren Meyers Beschreibung der schweizerischen Hausindustrie ausgiebig verwendete. Menschen und Dinge erregen nicht mehr als solche den leidenschaftlichen Anteil des Dichters; sein Geist lebt nicht mehr ganz in ihnen, sondern scheint sich zeitweise von ihnen zu lösen und in freier Betrachtung über ihnen zu schweben. Nochmals sei betont, dass das nicht für alle späteren Werke gilt. Nicht nur Hermann und Dorothea ist fast von jeder Spur dieser späteren Art frei, noch die Hauptfiguren der Wahlverwandtschaften sind höchst individuell und mit stärkstem Anteil an ihrer Eigenart geschildert. Aber

wo der Altersstil einsetzt, da wird man sagen dürfen, dass Menschen und Dinge nicht mehr für sich allein stehen sondern in ihnen eine tiefere Bedeutung mitklingt. Sie sind nicht etwa Allegorien, die etwas Anderes sagen sollen, als sie unmittelbar sagen, aber sie stehen mit Bewusstsein des Dichters als Vertreter eines allgemeinen Verhältnisses da, das an ihrem einzelnen Falle zu typischer Anschauung gebracht wird.[1]) Auf das Bewusstsein des Dichters ist hierbei der Ton zu legen. Auch Werther oder Tasso, Gretchen oder Dorothea können als Typen gelten, aber nur, weil die in ihnen verkörperten Erlebnisse und Erfahrungen an sich etwas Typisches haben. Gewiss auch der Faust des ersten Teiles verkörpert das menschliche Streben nach grenzenlosem Wissen und Thun, aber er ist dabei ein ganz bestimmter, spät-mittelalterlicher Gelehrter, zu dem sein Studierzimmer, die engen Strassen der Stadt als notwendiger Hintergrund gehören. Am Kaiserhof im 2. Teil ist das Zeitkostüm nur noch leise angedeutet, und Fausts eigenes, meerentrungenes Schloss und Reich wächst über jede besondere örtliche und zeitliche Bestimmung zu monumentaler, fast mythologischer Grösse empor. Überall sind die Werke zu Ausdrucksmitteln all der Weisheit geworden, die Goethe dem eigenen Leben und der Überlieferung der Jahrtausende verdankt, einer Weisheit, die sich nicht in dürren Worten, sondern in geheimnisvollen, ahnungsreichen Bildern ausspricht; denn auch der Gedanke wird bei Goethe zur Dichtung. Man hat oft beklagt, dass den späteren Werken die Frische und Leidenschaft der Jugend, die plastische Klarheit und Vollendung des besten Mannesalters fehle; aber dieser Verlust ist keine Folge des Gedankenreichtums, sondern mit diesem zugleich eine Folge des Alters. Die Erlebnisse sind dem Dichter nicht mehr so neu, so lebendig wie einst, sie erhalten Bedeutung wesentlich durch das, was sein Geist Bedeutendes in sie hinein-

---

[1]) In der Anzeige von Manzonis „Il conte di Carmagnola“ 1820 hat sich Goethe über diesen typischen Stil ausgesprochen. Hier heisst es W. I, 41, 1, 206, 26: „Herrn Manzoni dürfen wir zum Ruhm nachsagen, dass seine Figuren alle aus Einem Guss sind, eine so ideell wie die andere. Sie gehören alle zu einem gewissen politisch-sittlichen Kreise; sie haben zwar keine individuellen Züge, aber, was wir bewundern müssen, ein jeder, ob er gleich einen bestimmten Begriff ausdrückt, hat doch ein so gründliches, eigenes, von allen übrigen verschiedenes Leben, dass man, wenn auf dem Theater die Schauspieler an Gestalt, Geist und Stimme zu diesen dichterischen Gebilden passend gefunden werden, man sie durchaus für Individuen halten wird und muss“.

legt. Vor allem darf man nicht meinen, dass eine Theorie an dem Verlust der Lebensfülle schuld sei. Hermann und Dorothea gehört derselben Zeit an, in der Goethe sich am nächsten an philosophische Theorien heranwagte. Kants und Schillers Ästhetik stellt ebenso wie die Goethes das unmittelbare, unreflektierte Schaffen des Genies am höchsten. Umgekehrt wird kein Verständiger diese Ausführungen so deuten, als solle der Ideenreichtum der Alterswerke als blosser Nachklang Kant-Schillerscher Philosophie hingestellt werden; er ist vielmehr der Ertrag von Goethes ganzem Leben. Aber die Berührung mit der Kantischen Philosophie gab Goethe die Anregung, seine Aufmerksamkeit auch dem Schaffen und den Zielen des Geistes zuzuwenden. Goethe hegte eine religiöse Scheu vor jeder Profanation der höchsten Dinge durch das Wort. Hier wie in der Darstellung persönlicher Erlebnisse hat der Mitteilungsdrang des Dichters mit einer gewissen keuschen Zurückhaltung des Menschen zu kämpfen. Wenn Goethe uns trotz dieser strengeren Haltung in seinen Werken ein fortgesetztes Bekenntnis abgelegt hat, so dürfen wir dafür der überschwänglichen, mitteilungsfrohen Empfindsamkeit der Sturm- und Drangperiode dankbar sein. Es war damals der Stolz aller höheren Menschen, in Gefühlen zu schwelgen. Diese Stimmung der ganzen Umgebung wirkte auch auf Goethe und überwand seine persönliche Schamhaftigkeit. Eine ähnliche Stellung wie diese Strömungen zu den persönlichen Bekenntnissen des jungen Goethe nimmt die von Kant ausgehende idealistische Philosophie zu den Offenbarungen der Altersweisheit ein. Dass ein Mann wie Schiller in der Betrachtung der höchsten Ziele des allgemeinen Geistes lebte, gab auch Goethe den Mut und die Gelegenheit, seine tiefen Ahnungen auszusprechen.

Zwischen der geschilderten Wandlung des Stils und der Umbildung von Goethes ästhetischer Theorie unter Schillers Einfluss besteht ein inniger Zusammenhang. Wie in jener „sentimentalen" Betrachtungsart der selbstbewusste Geist den Dingen gegenüber mächtig wird, so gelangt theoretisch mehr und mehr die schaffende Kraft des Künstlers zur Anerkennung. Goethes Interesse war in seinen früheren Schriften auf das Kunstwerk und seinen Stil gerichtet, die Kantische Ästhetik sucht dagegen allgemein die Merkmale des ästhetischen Wertes, des Schönen zu erfassen. Von diesen verschiedenen Ausgangspunkten waren aber Beide in wichtigen Punkten zu den gleichen Resultaten gelangt, vor allem strebten

sie mit demselben Eifer danach, die Kunst aus der Umgarnung durch fremde Interessen zu befreien. Die Forderung des Künstlers nach freier Entfaltung seines Genius konnte sich leicht mit dem Streben des Philosophen nach reiner, begrifflicher Abgrenzung verbinden. Für Beide entstand nun auch dasselbe Problem, wie nämlich diese in ihrer Selbständigkeit erfasste Kunst zu dem ausserkünstlerischen Gebiete der Natur und des Geistes sich verhalte. Insbesondere an der Stellungnahme zu dem Verhältnis von Natur und Kunst kann man die Wandlungen von Goethes Ansichten verfolgen.

Die Ästhetik des Sturmes und Dranges ist entschiedener Naturalismus. Werther schreibt einmal, bei Gelegenheit einer Zeichnung nach der Natur, die ihm gelingt: „Das bestätigte mich in meinem Vorsatze, mich künftig allein an die Natur zu halten. Sie allein ist unendlich reich und sie allein bildet den grossen Künstler." [1]) Charakteristik der Darstellung, Stärke des Gefühles, Fülle des Erlebens sind die Ziele dieser, wie jeder naturalistischen Kunst. Besondere Färbung gewinnt ihr Naturbegriff durch das Herüberwirken der Rousseauschen Kulturfeindschaft und durch jene Verehrung der Kraft, die wir schon auf ethischem Gebiete beobachtet haben. Bei Goethe gesellt sich dazu das innige Gefühl für die Einheit der Natur, deren Herrlichkeit sich in den kleinsten wie in den grössten Erscheinungen offenbart. „Ehr' jede krüppliche Kartoffel," ruft er Freund Merck zu [2]) und verkündet:

„Wer mit seiner Mutter, der Natur, sich hält,
Find't im Stengelglas wohl eine Welt." [3])

Aber schon im Jahre 1775 beginnt eine Wandlung oder mindestens Ergänzung dieses Naturalismus. Das entschiedene Formgefühl Goethes fängt auch theoretisch an, zur Geltung zu kommen, vielleicht tritt der Einfluss Winckelmanns, den Goethe in Leipzig durch Oeser empfangen hatte, dabei wieder an die Oberfläche. In dem Aufsatze, den H. L. Wagner unter dem Titel „aus Goethes Brieftasche" seiner Übersetzung von Merciers neuem Versuch über

---

[1]) Brief vom 26. Mai 1771. Der junge Goethe 3, 244 f. Ähnlich sagt Lotte, 16. Juni 1771. a. a. O. 3, 252 f. „Und der Autor ist mir der liebste, in dem ich meine Welt wiederfinde, bei dem's zugeht wie um mich, und dessen Geschichte mir doch so interessant, so herzlich wird, als mein eigen häuslich Leben" . . .

[2]) „In eine Zeichenmappe" Der junge Goethe III, 156.

[3]) „Brief". a. a. O. III, 169 f.

die Schauspielkunst angehängt hat, wird bei aller Gegnerschaft gegen die äussere konventionelle Form des französischen Theaters doch die Wichtigkeit einer „inneren Form“ betont. Diese „innere Form“ prägt das unmittelbare Kunstgefühl des Dichters dem Werke auf; sie ist eine Veränderung der Natur, deren Notwendigkeit Goethe hier zum ersten Male hervorhebt. „Jede Form, auch die gefühlteste, hat etwas Unwahres, allein sie ist ein für allemal das Glas, wodurch wir die heiligen Strahlen der verbreiteten Natur in das Herz der Menschen zum Feuerblick sammeln.“ [1]) In den Beiträgen zu Lavaters physiognomischen Fragmenten, die durch E. von der Hellens Untersuchungen für Goethe gesichert sind, wird sogar einmal, bei Gelegenheit eines Kopfes nach Raphael, künstlerische Wahrheit und Naturwahrheit einander entgegengestellt: „und die übermässig vorstehende Oberlippe, ein Beispiel zur Bemerkung, wie Raphael um Wahrheit, Bedeutung und Wirkung hervorzubringen, selbst die Wahrheit aufopfert.“ [2]) In gerader Linie führt von hier aus Goethes Entwickelung bis zu jenen Aufsätzen, in denen er die ästhetischen Resultate der italienischen Reise niedergelegt hat: Jetzt erscheint die einfache Nachahmung der Natur nur noch als bescheidene Vorstufe, von der aus der grosse Künstler sich zum Stil erhebt. Aber auch der Stil wird als Darstellung der Natur aufgefasst; auf dieser höchsten Stufe erfasst der Künstler hinter den zufälligen Erscheinungen der blossen Wirklichkeit das wahre Wesen der Dinge. Diese Unterscheidung von Wahrheit und Wirklichkeit ist ein vielfach vermittelter Nachklang der platonischen Ideenlehre, der wohl von Winckelmann zu Goethe herübertönte. Doch erhalten bei diesem die überlieferten Gedanken neuen Inhalt durch die Erfahrungen des künstlerisch intuitiven Naturforschers, der die schaffende Natur beim Werk zu belauschen glaubt. „Wie die einfache Nachahmung auf dem ruhigen Dasein und einer liebevollen Gegenwart beruht, die Manier eine Erscheinung mit einem leichten, fähigen Gemüt ergreift, so ruht der Stil auf den tiefsten Grundfesten der Erkenntnis, auf dem Wesen der Dinge, insofern uns erlaubt ist, es in sichtbaren und greifbaren Gestalten zu erkennen.“ [3]) Moritz hatte unter Goethes Einfluss ähnliche Gedanken

---

[1]) a. a. O. 3, 686 f.
[2]) W. I, 37, 338, 6.
[3]) W. I, 47, 80, 10.

in seiner Schrift über die bildende Nachahmung des Schönen an ältere der Leibnizischen Schule angehörige Auffassungen angeknüpft und im einzelnen Kunstwerk einen verkleinerten Abdruck der höchsten Schönheit des Universums gesehen. Diese Wendung, die uns schon bei Lessing begegnet, billigt Goethe ausdrücklich in seiner Anzeige von Moritz' Arbeit.[1]) Stimmen doch Beide darin überein, dass Kunstschaffen und Kunstgenuss eine gemeinsame Voraussetzung haben: „Ruhige Betrachtung der Natur und Kunst als eines einzigen, grossen Ganzen."

Die naive Sicherheit des Glaubens, dass der wahre Künstler das Wesen der Dinge erfasse, wird durch Schillers Einfluss zerstört, aber die Analogie von Naturforschung und Kunst bleibt bestehen. Auf beiden Gebieten zugleich, so kann man wohl sagen, wird die platonische Idee durch die Idee im Sinne Kants und Schillers ersetzt. Nicht mehr in passivem Anschauen empfängt der Mensch eine fertige objektiv vorliegende Idee, sondern durch das Thun des Geistes bringt er sie hervor. Dabei bleibt die Einheit von Geist und Natur Goethes Grundüberzeugung, aber die Natur selbst wird immer bewusster vergeistigt, und die Einheit ist nicht mehr selbstverständliche Voraussetzung sondern höchstes nie ganz erreichbares Ziel des Erkennens. Diese gleichartige Entwickelung auf naturwissenschaftlichem und kunsttheoretischem Gebiete ermöglicht es Goethe auch spät noch, beide als eine Einheit zu behandeln. So rühmt er 1823 von dem Künstler des Parthenongiebels, dass er in dem Pferdekopf, den Lord Elgin nach London gebracht hatte, ein „Urpferd" geschaffen habe.[2]) Ähnlich heisst es 1830, dass die phantastischen Metamorphosen der Arabesken sich um so anmutiger und zugleich möglicher darstellen, je mehr sie sich der natürlichen Metamorphose anschliessen.[3]) Bleibt es so Goethes Streben, Kunst und Naturforschung in eins zu fassen, so ist doch das Verhältnis beider Gebiete durch die philosophische Betrachtungsweise problematischer geworden. Wer die Produktivität des Geistes in der Idee anerkennt, der muss auch die verschiedene Richtung der Produktion beim Künstler und beim Naturforscher bemerken. Zu der Frage nach dem Verhältnis von

---

[1]) W. I, 47, 84—90.

[2]) „Über die Anforderungen an naturhistorische Abbildungen". W. II, 12, 147.

[3]) Anzeige von Zahns pompejanischen Ornamenten und Gemälden. W. I, 49, 1, 181, 24.

Geist und Natur im Kunstschaffen gesellt sich die andere nach dem Verhältnis des künstlerischen und des wissenschaftlichen Geistes zu einander. Beide Probleme sind für Goethe erst durch Schiller wichtig geworden. Während in den Aufsätzen, die sich an die italienische Reise anschliessen, wahres Wesen der Natur, Ergebnis der Naturforschung und künstlerische Wiedergabe der wahren Natur kurz und wie selbstverständlich in eins gesetzt wird,[1]) ist das in den Aufsätzen der Propyläen und den Entwürfen und Studien, die sich um diese Zeitschrift gruppieren ganz anders geworden. In der Einleitung zu den Propyläen will Goethe die Absicht rechtfertigen, im Interesse der Künstler auch Naturwissenschaftliches in seine Zeitschrift aufzunehmen. Zehn Jahre früher wäre ihm das selbstverständlich gewesen, jetzt bedarf es der Begründung. Man bedenke im allgemeinen nicht, wie ungeheuer die Anforderung sei, sich an die Natur zu halten, die an den Künstler leichthin gestellt werde. Alles Wahrgenommene ist für den Künstler „roher Stoff“, selten und schwer genug gelangt er dazu, auch nur durch geschmackvolle Auswahl den Dingen „ihre äussere schöne Seite abzugewinnen“. Aber noch viel seltener ist es, „dass ein Künstler sowohl in die Tiefe der Gegenstände, als in die Tiefe seines eigenen Gemüts zu dringen vermag, um in seinen Werken nicht bloss etwas leicht und oberflächlich Wirkendes, sondern wetteifernd mit der Natur etwas geistig Organisches hervorzubringen und seinem Kunstwerk einen solchen Gehalt, eine solche Form zu geben, wodurch es natürlich zugleich und übernatürlich erscheint.“ [2]) Durch einen Doppelsinn kommt Goethe hier zu seinem Ziele. Er will dem Künstler die Anatomie anpreisen und setzt dazu das im körperlichen Sinne „tiefe“ Innere mit der geistigen „Vertiefung“ gleich. Beides hängt in der That für ihn zusammen, da ein tieferes Verständnis des Körpers nur durch die

---

[1]) Die Anordnung der Weimarer Ausgabe erschwert diese Vergleichung. Chronologische Folge war durch den Plan der Ausgabe ausgeschlossen. Warum aber z. B. der Aufsatz „Von Arabesken“ nicht wie in allen von Goethe selbst besorgten Ausgaben hinter „Einfache Nachahmung etc.“ direkt folgt, sondern durch ca. 150 S. davon getrennt ist, erscheint unverständlich. Den innigen sachlichen Zusammenhang beider Aufsätze hat H. v. Stein: Goethe und Schiller, Beiträge zur Ästhetik der deutschen Klassiker (Reclam) S. 30 dargelegt. In der Cottaschen Jubiläumsausgabe hat W. v. Oettingen mit Recht die Schriften zur Kunst chronologisch geordnet (Bd. 33 f.)

[2]) W. I, 47, 12.

Kenntnis dessen zu gewinnen ist, was unter der Haut liegt. Indessen bleibt die Natur für den Künstler immer nur die Schatzkammer der Stoffe. „Indem der Künstler irgend einen Gegenstand der Natur ergreift, so gehört dieser schon nicht mehr der Natur an, ja man kann sagen, dass der Künstler ihn in diesem Augenblick erschaffe, indem er ihm das Bedeutende, Charakteristische, Interessante abgewinnt oder vielmehr erst den höheren Wert hineinlegt.“ [1]) Viel entschiedener noch hat Goethe in den Anmerkungen zu Diderots Versuch über die Malerei Künstler und Naturforscher kontrastiert, während Diderot sie unterschiedslos neben einander gestellt hat. „Das Äussere des Gefässes, das lebendige Ganze, das zu allen unseren geistigen und sinnlichen Kräften spricht, unser Verlangen reift, unsern Geist erhebt, dessen Besitz uns glücklich macht, das Lebensvolle, Kräftige, Ausgebildete, Schöne, dahin ist der Künstler angewiesen. Auf einem ganz anderen Wege muss der Naturbetrachter gehen. Er muss das Ganze trennen, die Oberfläche durchdringen, die Schönheit zerstören, das Notwendige kennen lernen und, wenn er es fähig ist, die Labyrinte des organischen Baues wie den Grundriss eines Irrgartens, in dessen Gängen sich so viele Spaziergänger abmüden, vor seiner Seele festhalten.“ [2]) In dem Gespräch über Wahrheit und Wahrscheinlichkeit der Kunstwerke wird an den extremen und deshalb so lehrreichen Fällen der Theaterdekoration und der Oper der Unterschied von Naturwahrheit und innerer Wahrheit erläutert. Auf die Konsequenz der Durchführung kommt es im Kunstwerk an. Nur der ganz ungebildete Zuschauer, der wie die Sperlinge des Zeuxis seine Gier an das Kunstwerk heranbringt, will Natur sehen, wo ihm Kunst vor Augen geführt wird. Trotzdem bleibt auch für einen gebildeten Geschmack im Kunstwerk etwas Naturartiges bestehen. Das war auch von Kant in dem Ausspruche hervorgehoben worden, die Kunst sei schön, wenn wir uns bewusst seien, sie sei Kunst, und sie uns doch wie Natur aussehe. Im Anschluss an diese Andeutung Kants entwickelte Schiller seine Lehre von der Freiheit in der Technik. [3]) Goethe steht Beiden nahe, nur

---

[1]) W. I, 47, 17, 17.

[2]) G. plante die Übersetzung und Kommentierung seit August 1796. Die Arbeit gehört dem August-November 1798 an und erschien in d. Propyläen 1799. W. I, 45, 352 f. Die citierte Stelle: W. I, 45, 254, 27.

[3]) Kritik der Urteilskraft § 45. ed. Kehrbach S. 173. Schillers Brief an Körner, 23. Febr. 1793.

klingt bei ihm eine metaphysische Auffassung der Einheit von Menschengeist und Natur entschiedener mit. Als Werk des menschlichen Geistes ist das vollkommene Kunstwerk zugleich ein Werk der Natur, aber durch die vereinigende und veredelnde Thätigkeit des Geistes erhebt es sich trotzdem über die Natur.[1]) In einem Fragmente, das unter den Paralipomenis zu den Propyläen in der Weimarer Ausgabe veröffentlicht ist und dort den Titel „von der Natur zur Kunst" führt,[2]) können wir Goethe gleichsam beim Nachdenken über diese Fragen belauschen, wir hören fast, wie er abgerissene Sätze und Kernworte in Geists Feder diktiert. Von dem Naturforscher geht er aus. Dieser gelangt bei seinem Bemühen, immer ausgebildetere und bestimmtere Gestalten zu fassen, bis zu den Nationalphysiognomien. „Hier aber kann er nicht weiter." Augenscheinlich muss man an dieser Stelle des Fragments den Gedanken ergänzen, dass zur höchsten Bestimmtheit der individuellen Gestalt nur die Anschauung des Schönen führen kann. Denn Goethe fährt fort: „Alle Naturen, die Verhältnis haben, suchen sich, und finden sich angenehm. — Wo nicht schön — Erfahrung bringt Zweifel, was schön sei. — Für den Künstler ist nichts geschehen.[3]) — Die Erfahrung mag nicht Recht schaffen. — Und die Erfahrung keinen Künstler. — Die Kunst ist konstitutiv. — Der Künstler bestimmt die Schönheit, er nimmt sie nicht an." Goethe sucht seiner genetischen Geistesrichtung gemäss die Schönheit an einfache Naturverhält-

---

[1]) W. I, 47, 265, 5. Das Gespräch gehört innig mit dem kleinen Kunstroman „Der Sammler und die Seinigen" zusammen. Eine der Hauptfiguren dieses Werkchens, der junge Philosoph, ist begeisterter Anhänger Kants nnd Schillers. Er führt alle Künste auf ihre gemeinsame Wurzel, das menschliche Gemüt zurück und lässt deutlich durchblicken, dass auch die Natur ein Produkt des schaffenden Geistes ist. „Es giebt keine Erfahrung, die nicht produziert, hervorgebracht, erschaffen wird." (W. I, 47, 175, 4.) Man könnte gegen die Beweiskraft solcher Aussprüche freilich anführen, dass Goethe sich keineswegs ohne weiteres mit dem jungen Philosophen identifiziert. Ich lege daher auch auf die angeführten Stellen aus der Einleitung in die Propyläen und dem Gespräch über Wahrheit und Wahrscheinlichkeit ein weit grösseres Gewicht als auf die Aussprüche des Philosophen im Sammler.

[2]) W. I, 47, 292.

[3]) So steht im Manuskript. O. Harnack, der Herausgeber von W. I, 47, hält „geschehen" für einen Hörfehler und verbessert es in „schön". Die folgende Interpretation zeigt, warum ich den Text für richtig überliefert halte.

nisse, an die Sympathie verschiedener Wesen zu einander anzuknüpfen. Aber gerade die Verschiedenheit der natürlichen Sympathien bringt die bekannten empiristischen Zweifel an der Norm des Schönen mit sich. Für den Künstler ist durch Heranziehung solcher Erfahrungen nichts geschehen. An dieser Stelle gewinnt dann der Kant-Schillersche Gedanke von der schaffenden Macht des Künstlers, von dem normativen, konstitutiven Charakter der Kunst seine Bedeutung. Beobachten wir hier, wie die neuen, philosophischen Gedanken Aufnahme in den alten Kreis von Goethe-Überzeugungen finden, so ist das Resultat dieses Verschmelzungsprozesses[1]) in prägnantester Form in einer zusammenhängenden Reihe der erst aus dem Nachlass veröffentlichten Sprüche in Prosa niedergelegt.[2]) Ausdrücklich fordert hier Goethe von jedem, der gegenwärtig über Kunst schreiben oder streiten will, einige Ahnung von dem, was die Philosophie in unseren Tagen geleistet hat und zu leisten fortfährt (704). Unter dieser Philosophie ist, wie sich im Folgenden zeigt, die Kantische zu verstehen, die zur Bekämpfung des Naturalismus und zur Aufklärung des Künstlers über sein eigenes Thun die Mittel darbietet. Es ist eine alte Erfahrung, dass der Künstler überschätzt, was ihm die Natur unmittelbar entgegenbringt. „Wenn Künstler von Natur sprechen, subintelligieren sie immer die Idee, ohne sichs deutlich bewusst zu sein“ (711). Sie vergessen den Anteil ihres eigenen Geistes und gleichen denen, die ausschliesslich die Erfahrung anpreisen; „sie bedenken nicht, dass die Erfahrung nur die Hälfte der Erfahrung ist“ (712). Batteux Begriff einer Nachahmung der schönen Natur ist haltlos; denn die Wahl des Schönen bedarf einer Norm, die nicht in der Natur liegen kann (713). An dem Beispiel der malerischen Darstellung eines Baumes wird dann der aktive Anteil des künstlerischen Geistes deutlich gemacht (714). Als das Resultat dieser Überlegungen erscheint der Spruch: „Gerade das, was ungebildeten

---

[1]) Vgl. auch die neuen Unterhaltungen über verschiedene Gegenstände der Kunst, 1808, wo es W. I, 48, 137, 1 heisst: „Die Natur ist schön, bis an eine gewisse Grenze. Die Kunst ist schön durch ein gewisses Mass. Die Naturschönheit ist den Gesetzen der Notwendigkeit unterworfen, die Kunstschönheit den Gesetzen des höchstgebildeten menschlichen Geistes, jene erscheint uns daher gleichsam gebunden, diese gleichsam frei.“

[2]) S. i. P. 704—720, die einen zusammenhängenden Abschnitt bilden; 710—717 enthalten den Kern des Gedankenganges. Ich setze im Text die Nummern eingeklammert bei.

Menschen am Kunstwerk als Natur auffällt, das ist nicht Natur (von aussen), sondern der Mensch (Natur von innen)“ (716). Klingt schon hier die Einheit von Geist und Natur an, so tritt Goethes Grundüberzeugung, dass die höchste That unseres Denkens schliesslich wieder mit der Gottnatur übereinstimmen wird, deutlicher in den zwei Sprüchen hervor, mit denen Goethe diese ganze Betrachtungsreihe einrahmt. Am Anfang heisst es kurz und fast rätselhaft: „Natur und Idee lässt sich nicht trennen, ohne dass die Kunst so wie das Leben zerstreut werde“ (710). Am Schlusse ist das Rätsel gleichsam gelöst, im Herzen des Menschen liegt der Kern der Natur, wir dürfen die Zuversicht hegen, dass die notwendigen Erzeugnisse unseres Geistes von der Natur nicht verleugnet werden: „Suchet in euch, so werdet ihr alles finden und erfreuet euch, wenn da draussen, wie ihr es immer heissen möget, eine Natur liegt, die Ja und Amen zu allem sagt, was ihr in euch selbst gefunden habt“ (720).

Mit alle dem ist die Frage noch nicht in Angriff genommen, wie denn nun die Idee in der geschlossenen Form des Kunstwerks zum Ausdruck kommt. Schon die Unerreichbarkeit der Idee beweist, dass es sich nicht um eine direkte, einfache Darstellung handeln kann; ebensowenig darf man an ein gewöhnliches Gleichnis denken. Vielmehr besteht ein ganz eigenartiges Verhältnis, für das der Ausdruck „Symbol“ eintritt. Bei der Bedeutung, die dies Wort in Goethes späteren Schriften gewinnt, ist es wichtig, hervorzuheben, dass es vor Schillers Einfluss nicht vorzukommen scheint. In den Aufsätzen über Kunst, die sich an die italienische Reise anschliessen, fehlt es ebenso, wie in den frühen naturwissenschaftlichen Schriften. Auch in den Schriften der Sturm- und Drangzeit und in den Dichtungen der vorschillerschen Periode habe ich es bisher nicht gefunden.[1] Die älteste Stelle, an der ich es nachweisen kann, steht im 7. Kapitel des 8. Buches der Lehrjahre.[2] Häufiger wird der Gebrauch seit dem Jahre 1797.

[1] Dass Goethe noch 1791 das Wort „Symbol“ fehlte, aber auch, wie nahe ihm der Symbolbegriff schon damals lag, beweist schlagend die Beilage zu dem Brief an Meyer vom 13. März 1791, in der es heisst: „Was die Erfindung betrifft, so haben Sie, dünkt mich, die glückliche Linie getroffen, worüber die Allegorie nicht hinausgehen sollte. Es sind alles bedeutende Figuren, sie bedeuten aber nicht mehr, als sie **zeigen**, und ich darf wohl sagen, nicht mehr als sie sind.“

[2] „Diese Kunstwerke, die sein Vater verkauft hatte, schienen ihm ein Symbol, dass auch er von einem ruhigen und gründlichen Besitz des

So findet sich im Briefwechsel mit Schiller Symbol in Goethes Briefen zum ersten Mal am 16. August 1797;[1]) aus dem Tagebuche ist einen Monat später ersichtlich (13. September 1797), dass Goethe Symbol und Allegorie unterscheidet.

Unter diesen Umständen wird man in den Sinn von Goethes Symbolbegriff nur eindringen, wenn man dessen Ursprung bei Kant und seine Weiterbildung durch Schiller heranzieht. Das reine Denken kann nach Kants Grundüberzeugung für sich allein dem Menschen keine Erkenntnis geben, sondern muss sich überall mit der Anschauung verbinden. So gewinnen die Kategorien, die reinen Formen des theoretischen Denkens ihre Anwendbarkeit erst durch Aufnahme der reinen Anschauungsform der Zeit, im Schematismus. Für die reine praktische Vernunft, für das freie, durch eigenes Gesetz allein bestimmte sittliche Handeln ist eine solche direkte Aufnahme eines Elementes der reinen Anschauung ebenso wenig möglich wie eine Darstellung durch ein Beispiel. Die Veranschaulichung, die doch auch hier nötig ist, wenn die Vernunftidee wirksam werden soll, wird in der Kritik der praktischen Vernunft durch das Naturgesetz geleistet. Durch die Form der unbedingten Gesetzlichkeit wird es zum Typus oder, wie einmal gleichbedeutend mit Typus gesagt ist, zum „Symbol" der Sittlichkeit.[2]) Dagegen erscheint in der Kritik der Urteilskraft das Schöne als Symbol des Sittlichen.[3]) Auch hier liegt die symbolisierende Kraft in den formalen Eigentümlichkeiten; die Allgemeinheit, Notwendigkeit, Interesselosigkeit und Freiheit des Schönen symbolisieren die reine Sittlichkeit. Wollen wir diesen Begriff des Symbols genauer bestimmen, so müssen wir drei Punkte beachten: was im Schönen symbolisch dargestellt ist, wodurch es dargestellt ist, und wie die Vermittelung zwischen Dargestelltem und Darstellendem zu denken ist. Das symbolisch Dargestellte ist die Sittlichkeit, die Idee der praktischen Vernunft, Darstellungsmittel sind die formalen Eigen-

---

Wünschenswerten in der Welt teils ausgeschlossen, teils desselben durch eigene und fremde Schuld beraubt werden sollte." Zur selben Zeit, als G. am 8. Buch arbeitete, liess er für Meyer eine das Symbol betreffende Stelle aus der Kritik der Urteilskraft abschreiben (20. Juni 1796).

[1]) An der schon zitierten Stelle über die sentimentale Stimmung in Frankfurt.

[2]) I. Teil, 1. Buch, 2. Hauptstück: „Von der Typik etc." Werke, 2. Hartensteinsche Ausgabe V, 75.

[3]) § 59. ed. Kehrbach S. 228 ff., cf. meine „Allgemeine Ästhetik" 156—158.

tümlichkeiten des Schönen, die Art der Vermittelung wird als intuitiv bezeichnet. Diese letzte Bestimmung bedeutet, dass in der symbolischen Anschauung die Idee unmittelbar erfasst wird, während bei der Allegorie die Anschauung verlassen werden muss, damit man in diskursiven Vergleichungsurteilen das Gemeinte verstehe.

Die Weiterbildung der Kantischen Gedanken bei unseren Dichtern erfolgt nun so, dass die intuitive Vermittelung als der eigentlich konstante Kern des Gedankens festgehalten wird, während die Auffassung des Dargestellten und des Darstellungsmittels sich allmählich wandelt. Zu dieser Entwickelung bot Kant selbst die Keime dar. Er bezeichnet direkt das Schöne freilich nur als Symbol der Sittlichkeit; aber in dem Grenzbegriff der Idee treffen bei ihm theoretische und praktische Vernunft zusammen. Idee ist nicht nur die Vollendung der Sittlichkeit, sondern ebenso der geforderte und doch unerreichbare Abschluss der theoretischen Erkenntnis. Beide Bedeutungen hängen aufs Innigste zusammen, da die theoretischen Ideen dem Menschen nur als Postulate der praktischen Vernunft zugänglich sind. Kant selbst sagt in dem entscheidenden Paragraphen der Kritik der Urteilskraft, dass unsere Erkenntnis von Gott bloss symbolisch ist, ohne allerdings von diesem Satze eine ästhetische Anwendung zu machen. Immerhin ist damit nahegelegt, das Gebiet des im Schönen symbolisch Dargestellten auf den ganzen Umkreis der Ideen zu erweitern. In Bezug auf das Darstellungsmittel ferner hat Kant in dem letzten Absatz seiner Ausführungen selbst schon mit der Erweiterung begonnen. Wenn er hier als Beispiele ästhetischer Symbolisierung anführt, dass wir schöne Gegenstände der Natur oder Kunst als majestätisch, lieblich u. s. w. bezeichnen, so ist dabei augenscheinlich nicht mehr an die Form des Geschmacksurteils gedacht, sondern an die Seite des Ästhetischen, die Neuere als Ausdruck zu bezeichnen pflegen. Kant hatte das Gefühl, sich in dieser Schlusswendung zum gemeinen Menschenverstand herabzulassen, aber eben dadurch machte er seine Gedanken anwendbar. Es ist sehr bezeichnend, dass Goethe gerade diesen Abschnitt einem Briefe an Meyer im Abschrift beilegen lässt.[1])

Noch stärker zeigt sich bei Schiller der überwiegende Einfluss dieses letzten Absatzes. Er hatte schon vor dem Erscheinen der Kritik

---

[1]) 20. Juni 1796. cf. S. 83, Anm. 2.

der Urteilskraft in den Künstlern das Schöne und Grosse als Symbol der Wahrheit gepriesen,[1]) wurde aber doch erst durch Kant zu eingehenderem Nachdenken über diesen Begriff veranlasst. In den Vorlesungen über Ästhetik, die er im Winter 1792—93 hielt, begnügte er sich mit einem einfachen Referate von Kants Lehre; aber schon der grosse Brief an Körner vom 23. Februar 1793 zeigt den Beginn einer Weiterbildung. Unter den formalen Analogien, die Kant zwischen Geschmacksurteil und sittlichem Urteil aufstellt, wird eine für Schiller entscheidend: im Schönen stellen wir die Freiheit unserer sinnlichen Einbildungskraft als einstimmig mit der Gesetzmässigkeit des Verstandes vor, ebenso wie im moralischen Urteil die Freiheit des Willens als seine Zusammenstimmung mit sich selbst nach allgemeinen Vernunftgesetzen gedacht wird. Schiller bildet diesen Gedanken so um, dass er das Mittel der Symbolisierung aus dem ästhetischen Urteil in das ästhetische Objekt verlegt. Danach ist schön, was so erscheint, als habe es sich aus innerer Freiheit nach einem Gesetze entwickelt, dessen Gesetzmässigkeit also nichts Gezwungenes hat. In Anknüpfung an einen anderen Kantischen Gedanken spricht Schiller von Freiheit in der Technik. Die Regelmässigkeit der Wellenlinie ist schön, nicht die der gebrochenen Linie. „Darum ist das Reich des Geschmacks ein Reich der Freiheit, — die schöne Sinnenwelt das glücklichste Symbol wie die moralische sein soll, und jedes schöne Naturwesen ausser mir ein glücklicher Bürge, der mir zuruft: Sei frei wie ich.“ [2]) Sehr bald erweitert er auch den Kreis des symbolisch Dargestellten. In der Recension über Matthisons Gedichte, die den ersten Monaten der Freundschaft mit Goethe angehört, wird das höhere Recht von Landschaftsmalerei und Landschaftsdichtung mit Hilfe der Symbolik abgeleitet. Dabei erscheinen zwei Wege gangbar, auf denen die unbeseelte Natur ein Symbol der menschlichen werden kann: durch Darstellung von Ideen, was ganz mit Kants Meinung übereinstimmt, oder durch Darstellung von Empfindungen. Mit dieser zweiten Art meint

---

[1]) Ob hier ein durch Körner vermittelter Einfluss der Kritik der praktischen Vernunft (cf. S. 84 Anm. 2) vorliegt? Undenkbar ist das nicht; Sch. benutzt am 10. Septbr. 1787 die Formel des kategorischen Imperativs (Briefe ed. Jonas I, 409). „Symbol“ finde ich vor den Künstlern (1789) nur im gewöhnlichen Sinne (= Sinnbild) — an Huber 5. Okt. 1785. Briefe I, 270.

[2]) Briefe III, 284 f.

Schiller die gleichsam musikalische Wirkung der Landschaft, die Analogie, die zwischen unseren Gemütsbewegungen und gewissen äusseren Erscheinungen besteht, jenen allgemeinen Ausdruckswert der Landschaft, den man heute Stimmung zu nennen pflegt. Das symbolisch Dargestellte sind hier menschliche Gemütsbewegungen, also durchaus nichts Transscendentes im absoluten Sinne sondern nur Inhalte, die dem dargelegten Gegenstand nicht für sich eigentümlich sind. Auf dem Wege dieser Erweiterung schreitet Schiller fort, wenn er in dem Brief an Goethe vom 28. November 1797 über Richard III. sagt: „Zu bewundern ist's, wie der Dichter dem unbehilflichen Stoffe immer die poetische Ausbeute abzugewinnen wusste, und wie geschickt er das repräsentiert, was sich nicht präsentieren lässt, ich meine die Kunst, Symbole zu gebrauchen, wo die Natur nicht kann dargestellt werden." An dieser Stelle zeigt sich aber neben der Erweiterung des symbolisch Dargestellten noch eine Änderung in der Auffassung des Darstellungsmittels. Nicht mehr der Ausdruckswert des Schönen ist gemeint, sondern die typische Bedeutung des Kunstwerks, die Fähigkeit des Künstlers, in einem einzelnen Falle ein allgemeines Gesetz zum Ausdruck zu bringen.[1]) Noch deutlicher tritt dieser Gedanke, in dem sich der Einfluss der Goetheschen Naturforschung nicht verkennen lässt, hervor, wenn Schiller am 23. Juni 1797 über den Faust schreibt, dass er bei aller seiner dichterischen Individualität die Forderung an eine symbolische Bedeutsamkeit nicht ganz von sich weisen könne. „Die Duplicität der menschlichen Natur und das verunglückte Bestreben, das Göttliche und das Physische im Menschen zu vereinigen, verliert man nicht aus den Augen; und weil die Fabel ins Grelle und Formlose geht und gehen muss, so will man nicht bei dem Gegenstand stille stehen, sondern von ihm zu Ideen geleitet werden."

Mit dieser letzten Ausbildung des Symbolbegriffes stimmt Goethe im wesentlichen überein. Nur hat er in zahlreichen Äusserungen durchgeführt, was in den wenigen Schillerschen Briefstellen angedeutet liegt. Da übrigens Schiller an den angeführten Orten Goethes Einfluss deutlich erkennen lässt, so dürfen wir füglich diese Ausbildung des Symbolbegriffes als gemeinsames

---

[1]) Ähnlich ist wohl die Stelle in Sch.s Brief an G. vom 29. Dez. 97 zu verstehen, an der von symbolischen Behelfen im Drama die Rede ist. „Ich habe mir diesen Begriff vom Symbolischen in der Poësie noch nicht recht entwickeln können, aber es scheint mir viel darin zu liegen."

Eigentum beider Freunde ansprechen. Wie schon hervorgehoben wurde, bleibt in allem Wechsel die Ansicht über die Vermittelungsart konstant. Auch Goethe hebt den intuitiven Charakter des Symbolischen überall hervor, ohne allerdings dieses Wort zu gebrauchen. Sein gegenständliches Denken erlaubt ihm das, was Kant nur allgemein gefordert hatte, näher aus eigener Erfahrung zu erläutern. Er verdeutlicht seine Meinung ähnlich wie Kant durch die Entgegensetzung von Symbol und Allegorie. „Die Allegorie verwandelt die Erscheinung in einen Begriff, den Begriff in ein Bild, doch so, dass der Begriff im Bilde immer noch begrenzt und vollständig zu halten und zu haben und an demselben auszusprechen sei.“ „Die Symbolik verwandelt die Erscheinung in Idee, die Idee in ein Bild, und so, dass die Idee im Bild immer unendlich wirksam und unerreichbar bleibt und, selbst in allen Sprachen ausgesprochen, doch unaussprechlich bliebe.“ [1]) Man kann sich die Meinung dieser Sprüche vielleicht am besten an Goethes eigenen Dichtungen, etwa am Faust, verdeutlichen. Faust ist zunächst eine ganz bestimmte Individualität, die der Dichter aus den Sagen der Reformationszeit schon mit bestimmten Zügen übernimmt, dann durch seine eigenen Schicksale und Erlebnisse ausbildet und bereichert. Aber jeder spürt, dass Faust noch mehr ist und im zweiten Teile des Gedichtes wird dieses Mehr dem Dichter selbst bewusst; der Held des Dramas soll hier zugleich eine Idee darstellen. Wenn wir das Streben des Menschen nach den höchsten Zielen des Erkennens und des Handelns, das trotz seiner Irrtümer und seiner Endlosigkeit allein Wert und Würde verleiht, als diese Idee bezeichnen, oder wenn wir hundert andere Ausdrücke für sie suchen, so fühlen wir doch, dass sie unaussprechlich bleibt; denn jeder begriffliche Ausdruck der Idee steht hinter dem Bilde des Dichters, in dem sie unendlich wirksam ist, weit zurück. An untergeordneten Stellen seines grossen Gedichtes hat Goethe auch Allegorien verwendet, Figuren, die etwas bedeuten, was sie nicht sind. Eine von ihnen, der „Knabe Lenker“ im Carnevalszuge, sagt zum erklärenden Herold:

„Denn wir sind Allegorien,
Und so solltest Du uns kennen“.

Hier hat man in der That ein Recht, nach der begrifflichen Bedeutung jedes einzelnen Zuges der Darstellung zu fragen; denn

---

[1]) S. i. P. 742|743.

in jedem ist eine besondere Beziehung versteckt, die man kennen soll. Der Begriff bleibt im Bilde gesondert für sich und kann am Bilde ausgesprochen werden. Im Symbol dagegen ist Bild und Idee im Grunde eins, hier offenbart das Kunstwerk dem tieferen Sinne seine ideelle Bedeutung, während der naive Betrachter in seiner Weise mit Recht bei dem Bild als solchem stehen bleibt. „Das ist die wahre Symbolik, wo das Besondere das Allgemeine repräsentiert, nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendig augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen.“ [1])

Dieser Spruch führt uns von der Art der Darstellung zum Inhalt des symbolisch Dargestellten hinüber; denn der Inhalt wird hier und öfter einfach als das Allgemeine bezeichnet. Während Kants Interesse auf die gleichartige Bedeutung aller Kunst gerichtet ist und sein Symbolbegriff auf alles Ästhetische gleichmässig Anwendung findet, trennt Goethe, den als Künstler die besonderen Probleme der verschiedenen Darstellungsarten näher angehen, die symbolische Kunstart von anderen ab. In dem erst neuerdings veröffentlichten Aufsatze über die Gegenstände der bildenden Kunst wird von der Darstellung, die wesentlich auf das Objekt gerichtet ist, eine andere unterschieden, bei der der Geist des Künstlers sich selbständiger geltend macht. In diesem Falle werden die Gegenstände des Kunstwerks durch tiefes Gefühl mit den besten und höchsten Gegenständen koincidieren und dadurch symbolisch werden. „Die auf diese Weise dargestellten Gegenstände scheinen bloss für sich zu stehen und sind doch wieder im Tiefsten bedeutend, und das wegen des Idealen, das immer eine Allgemeinheit mit sich führt. Wenn das Symbolische ausser der Darstellung noch etwas bezeugt, so wird es immer auf indirekte Weise geschehen.“ [2]) Man erinnert sich hier sogleich an Goethes sentimentalische Stimmung auf der Reise in Frankfurt und an die Eigenart seines Altersstiles. Übrigens betont er auch in dem erwähnten Aufsatz den Unterschied von Symbol und Allegorie. Das Allegorische wird getadelt, weil es das Interesse an der Darstellung zerstört und den Geist in sich selbst zurücktreibt. Bei der Allegorie bleibt ja der Begriff selbständig, man vergisst daher die Darstellung, sobald man ihn erfasst hat, dagegen kann

---

[1]) S. i. P. 273.

[2]) W. I, 47, 94. Der Aufsatz ist 1797 geschrieben.

man den Inhalt des Symbols nur dann zu verstehen hoffen, wenn man sich ganz in Geist und Form des Kunstwerks vertieft.

Wir kennen nun bereits verschiedene Bestimmungen des symbolisierten Inhalts, die durchaus nicht ganz mit einander übereinstimmen; wir müssen suchen, in den Zusammenhang dieser verschiedenen Auffassungen einzudringen. An einer Reihe von entscheidenden Stellen war von „Idee“, von „besten und höchsten Gegenständen“ die Rede, wobei unter Idee ebenso die vollendete Sittlichkeit wie die Ahnung der Einheit von Mensch und Natur zu verstehen ist. Man kann allerdings sagen, dass die Sittlichkeit aus der herrschenden Stellung, die sie bei Kant und bis 1796 bei Schiller einnimmt, etwas herausgedrängt wird; denn für Goethe liegt in jeder Naturerscheinung eine göttliche Wahrheit verborgen, die sich nur symbolisch begreifen lässt. „Das Wahre, mit dem Göttlichen identisch, lässt sich niemals von uns direkt erkennen, wir schauen es nur im Abglanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen; wir werden es gewahr als unbegreifliches Leben und können dem Wunsch nicht entsagen, es dennoch zu begreifen.“ [1]) Hier tritt der Zusammenhang von Goethes Natur- und Kunstauffassung auch in den Symbolbegriff hinein. Im Urphänomen wird die Gesetzmässigkeit der all-einen Natur anschaulich, hier steht der einzelne Fall als Repräsentant des Allgemeinen, das nicht als abstrakter Begriff, sondern als konkrete Natureinheit gedacht ist. So ist das Urphänomen „symbolisch“, „weil es alle Fälle begreift“. [2]) Es handelt sich hier um etwas Höheres als bloss verstandesmässige Erkenntnis. „Vor den Urphänomenen, wenn sie unsern Sinnen enthüllt erscheinen, fühlen wir eine Art von Scheu bis zur Angst. Die sinnlichen Menschen retten sich ins Erstaunen; geschwind aber kommt der thätige Kuppler Verstand und will auf seine Weise das Edelste mit dem Gemeinsten vermitteln.“ „Die wahre Vermittlerin ist die Kunst.“ [3]) ... Unter dem Gemeinen versteht Goethe „das zufällig Wirkliche, an dem wir weder ein Gesetz der Natur noch der Freiheit für den Augenblick entdecken.“ [4]) Wir begreifen aus dieser Nebeneinander-

---

[1]) Versuch einer Witterungslehre. 1825. W. II, 12, 74, 5.

[2]) W. II, 11, 161, 5. (unter den erst in W. veröffentlichten Aphorismen). cf. auch das von Goethe mit interessanten Änderungen benutzte Citat aus Campanella in Zwischenrede 1819. W. II, 11, 45 f.; über die Änderungen Kalischers Anm. in der Hempelschen Ausgabe 34, 250.

[3]) S. i. P. 1049—1050. [4]) S. i. P. 102

stellung von Natur- und Sittengesetz, warum die Kunst, wenn sie im einzelnen Fall die sittlichen Urverhältnisse der Menschheit anschaulich vorführt, als Symbolisierung des Höchsten bezeichnet werden darf. Soweit sich diese Erweiterung des symbolisierten Inhalts von Kants Meinung zu entfernen scheint, immerhin bleibt sie noch durch Goethes Auffassung der Idee mit ihr verbunden. Das Allgemeine ist als begriffliche Näherung an die Idee unanschaulich wie diese, nur durch „Symbolik" zu veranschaulichen, wenn es auch nicht absolut unerreichbar ist, wie die Idee im strengen Sinne des Wortes. Es giebt nun aber auch anschauliche Verhältnisse, die doch für eine bestimmte Kunstart undarstellbar sind, weil ihre Darstellung den Gesetzen dieser Kunst widerstreiten würde. Dass in solchen Fällen bei Shakespeare symbolische Behelfe eintreten, hatte Schiller hervorgehoben, dem also diese letzte Erweiterung des Symbolbegriffes ursprünglich angehört. An ähnliche Verhältnisse der bildenden Kunst denkt Goethe in dem Aufsatze über Philostrats Gemälde, wenn er seinen Begriff des Symbolischen durch das Beispiel eines Kupferstichs verdeutlicht, auf dem ein lodernder Holzstoss durch ein kleines Flämmchen dargestellt ist. Das ist keine Allegorie, denn Feuer ist durch Feuer dargestellt, „es ist die Sache, ohne die Sache zu sein und doch die Sache, ein im geistigen Spiegel zusammengezogenes Bild und doch mit dem Gegenstand identisch." [1]) Man erkennt auch hier, dass die intuitive Vermittelung das wesentliche Merkmal des Symbolischen ist, während das Symbolisierte die ganze Reihe von der Idee im absoluten Sinne bis zu anschaulichen, nur im Rahmen eines bestimmten Kunstwerkes nicht stilgerecht darstellbaren Gegenständen umfasst.

Als Mittel der Symbolisierung erscheinen bei Goethe nirgends die formalen Eigenschaften des Geschmacksurteils, solche abstrakte Bestimmungen liegen ihm vielmehr ganz fern und werden kaum irgendwo erwähnt. Auch der Ausdruckswert wird nur gelegentlich als symbolisch bezeichnet, z. B. nennt Goethe in der Farbenlehre einmal einen Gebrauch der Farbe, der ihrem natürlichen Stimmungston entspricht, symbolisch.[2]) Zur Würde des Symbols

---

[1]) W. I, 49, 1, 142. Die ganze Stelle — auch das dem Citat Vorangehende und Folgende — ist wichtig. Sie steht unter „Nachträgliches I" und fehlt in den gewöhnlichen Ausgaben. Vgl. auch „Beispiele symbolischer Behandlung". W. I, 49, 1, 191.

[2]) z. B. Purpur als Bezeichnung der Majestät. Didaktischer Teil § 916. Im Gegensatz dazu wird ein Gebrauch, bei dem etwas Kon-

wird vielmehr der einzelne Gegenstand wesentlich durch die höchste Form der künstlerischen Gestaltung, durch den Stil, erhoben. Nicht auf den Inhalt kommt es dabei an, der echte Künstler läutert jeden Stoff, „die Kunst an und für sich selbst ist edel; deshalb fürchtet sich der Künstler nicht vor dem Gemeinen. Ja, indem er es aufnimmt, ist es schon geadelt, und so sehen wir die grössten Künstler mit Kühnheit ihr Majestätsrecht ausüben.“ [1]) Der Begriff des Symboles ist für Goethe das Mittel, die Einheit von Wissenschaft und Kunst nach Überwindung einer naiven Metaphysik aufrecht zu erhalten. Die höchste, zugleich unbewusste und gesetzliche Produktivität des Künstlers vermittelt uns die höchste Erkenntnis, die wir erreichen können. Vor Kants Einwirkung dachte Goethe dieses Ziel des Erkennens als unmittelbares Erfassen der wahren Natur, später nahm es die Form der Idee an.

IV.

Symbol ist einer der Centralbegriffe in Goethes Denken, der nicht nur Ästhetik und Naturphilosophie verbindet sondern auch für die Behandlung der religiösen Probleme entscheidend wird. Der Teilnahme an den kirchlichen Gebräuchen hatte Goethe sich früh entzogen, jetzt wurden sie ihm wenigstens in Gedanken wieder wert, da er sie sich als Symbole des Göttlichen zurechtlegen konnte, das unser ganzes Leben durchwirkt. Ja er preist unter diesem Gesichtspunkt die Fülle der katholischen Sakramente im Gegensatz zu der isolierten Stellung, durch die Taufe und Abendmahl im Protestantismus wirkungslos werden.[2]) Wenn die Vermutung richtig sein sollte, dass der tiefere Sinn von Symbol von dem Gebrauch dieses Wortes für die kirchlichen Sakramente herstammt,[3]) so hätte es Goethe damit in seine eigentliche Heimat zurückgeführt.

Diese Anwendung von Symbol auf das Religiöse findet sich zwar bei Kant aber, wie es scheint, nicht bei Schiller. Das ist für Schillers Stellung in der Entwickelung von Goethes Religions-

---

ventionelles hinzukommt (z. B: Grün für Hoffnung), als allegorisch bezeichnet § 917. W. II, 1, 357.

[1]) S. i. P. 697.

[2]) Dichtung und Wahrheit, Buch 7. W. I, 27, 118—124.

[3]) Vgl. meine „Allgemeine Ästhetik“, S. 156.

philosophie recht bezeichnend, er hat hier viel weniger als auf den übrigen Gebieten direkt anregend gewirkt, aber seine Anregungen haben auch auf dieses Gebiet herübergewirkt. Religiöse Fragen lagen Goethe näher als Schiller; denn Goethes Naturgefühl hat von vorn herein einen stark religiösen Zug. Er fühlt dankbar und verehrend die Abhängigkeit seines Seins und Wirkens von einer grossen, unbekannten Macht, die ihm doch nicht fremd gegenübersteht, sondern ihre Einheit in ihm wie in allem Andern offenbart. Dieses Gefühl der Ergebenheit tritt bei Schiller, dem Mann des Willens und der bewussten Kraft, der seinem siechen Körper der Natur zum Trotz höchste Leistung im Dienste der Idee aufzwingt, zurück. Er war gewiss nicht unreligiös; aber die religiöse Erfüllung, in der alle Unruhe des Strebens ihre Befriedigung findet, blieb ihm als Ideal in der Ferne stehen; innerhalb unseres Leben nahm für ihn die Kunst die Stelle der Religion ein, die Worte des Glaubens sind die höchste und letzte Hoffnung, an der der Kämpfer sich aufrichtet. Bei Goethe ist alles höhere Streben von einem Gefühle religiöser Abhängigkeit und religiöser Einheit durchdrungen.[1]) Schiller hatte also hier dem Freunde weniger zu geben; im Briefwechsel treten religiöse Fragen selten hervor. Einmal[2]) sucht Schiller Goethe zu einer gerechteren Beurteilung des Christentums zu veranlassen, indem er bemerkt, dass in den Bekenntnissen einer schönen Seele das Eigentümliche der christlichen Religion oder vielmehr das, was eine schöne Seele aus ihr machen könnte, noch nicht zu seinem Recht gekommen sei. „Ich finde in der christlichen Religion virtualiter die Anlage zu dem Höchsten und Edelsten und die verschiedenen Erscheinungen derselben im Leben scheinen mir bloss deswegen so widrig und abgeschmackt, weil sie verfehlte Darstellungen dieses Höchsten sind. Hält man sich an den eigentümlichen Charakterzug des Christentums, der es von allen monotheistischen Religionen unterscheidet, so liegt er in nichts anderem, als in der Aufhebung des Gesetzes oder des Kantischen Imperativs, an dessen Stelle

---

[1]) Das zahme Xenion, das dem zu widersprechen scheint. „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, Hat auch Religion. Wer diese beiden nicht besitzt, Der habe Religion.“ W. I, 5, 1, 134 halte ich nicht für beweisend. Ich nehme das zweite „Religion“ hier im Sinne dogmatischer Religion und verstehe den Spruch als Abwehr der anmasslichen Forderungen positiv gläubiger Eiferer an den Dichter.

[2]) Brief vom 17. August 1795.

das Christentum eine freie Neigung gesetzt haben will. Es ist also in seiner reinen Form Darstellung schöner Sittlichkeit oder der Menschwerdung des Heiligen und in diesem Sinne die einzige ästhetische Religion." Bemerkenswert ist hier das Hervortreten einer Konstruktion des Christentums durch Kantische Begriffe, wiewohl durchaus nicht im Sinne von Kants Religionsphilosophie. Goethe antwortet,[1]) er sei ganz mit dem, was Schiller schreibe, einverstanden. Er hätte sich dafür auf „die Geheimnisse" berufen können, in denen dem Christentum eine herrschende Stellung unter den Religionen zuerteilt worden war. Was den Roman betrifft, so wolle er die christliche Religion in ihrem reinsten Sinne erst im 8. Buche in einer folgenden Generation erscheinen lassen. Die hier angedeutete Absicht, Natalie, die eigentliche schöne Seele, zur Vertreterin des reinsten Christentums zu machen, hat Goethe nicht ausgeführt, um so entschiedener aber in den Wanderjahren den besonderen Wert der christlichen Religion zur Geltung gebracht. Sie entspricht in der bekannten Stufenfolge der Ehrfurchten und der zugehörigen Religionen der Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist und wird als ein Letztes bezeichnet, wozu die Menschheit gelangen konnte und musste. „Aber was gehörte dazu, die Erde nicht allein unter sich liegen zu lassen und sich auf einen höheren Geburtsort zu berufen, sondern auch Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod als göttlich anzuerkennen, ja Sünde selbst und Verbrechen nicht als Hindernisse, sondern als Fördernisse des Heiligen zu verehren und lieb zu gewinnen."[2]) Wer diese Worte mit Schillers oben angeführter Konstruktion des Christentums vergleicht, wird Verwandtschaft und Unterschied leicht entdecken. Für beide Dichter liegt die Hauptbedeutung des Christentums darin, dass es von der Anerkennung zur Liebe führt; aber die Liebe ist bei Schiller Liebe zum Gesetz, bei Goethe Liebe zum Leiden und selbst zur Sünde. Sicherlich ist Goethe damit dem Sinn des Christentums näher gekommen. In wie weit Schillers Konstruktion des Christentums in Goethes ähnlichen Versuchen fortwirkte, wird sich schwer entscheiden lassen, da jener ganzen Zeit solche Betrachtungen nahe lagen. Auch Goethe benutzt Kantische Begriffe, um sich selbst und Zelter zu einer würdigen Auffassung von Luthers Leistung zu

---

[1]) 18. August 1795.

[2]) 2. Buch 1. Kap. W. I, 24, 243, 24.

führen, als sie beabsichtigten, gemeinsam eine Cantate zum Reformationsfest zu machen. Der Grund des Luthertums beruhe auf dem entschiedenen Gegensatz von Gesetz und Evangelium und auf der Vermittelung solcher Extreme. „Setzt man nun, um auf einen höheren Standpunkt zu gelangen, die Ausdrücke: Notwendigkeit und Freiheit mit ihren Synonymen, mit ihrer Entfernung und Annäherung, so siehst du deutlich, dass in diesem Kreise alles enthalten ist, was den Menschen interessieren kann.“[1])

Wichtiger als solche einzelne Anlehnungen ist die Veränderung von Goethes Frömmigkeit aus einer blossen Naturverehrung in eine Vergöttlichung des menschlich Höchsten. Kantischer Geist hat dabei sicher mitgewirkt, ja es scheint, als ob hier und hier allein es Schillers Vermittelung nicht bedurft hätte. Unter den Randbemerkungen, die Goethe wohl bald nach 1790 zur Kritik der teleologischen Urteilskraft gemacht hat, ist eine besonders wichtig. Zu der Anmerkung hinter § 86, in der Kant den moralischen Gottesglauben in seinen subjektiven Erscheinungen darstellt, schrieb Goethe an den Rand: „Gefühl von Menschenwürde objektiviert = Gott.“[2]) Diese lapidare Zusammenfassung von Kants Gedanken enthält den Keim zu jenem Religionsbegriff, der sich in den Wanderjahren in der Religion der Ehrfurcht voll entfaltet zeigt. Doch hätte diese einzelne Bemerkung in Goethes Geist kaum so stark fortgewirkt, wenn nicht die ganze, von Kant ausgehende Gedankenwelt ihm durch Schiller näher gebracht worden wäre. Goethes Religionsphilosophie knüpft in späterer Zeit immer an ethische Ideale und Bedürfnisse an, ist aber im einzelnen sicherlich von Kant und seinen Nachfolgern unabhängig. Auch zeigt sich hier dieselbe Umwendung der Gedanken ins Konkrete und Einzelne wie überall bei Goethe. Recht bezeichnend dafür sind seine Äusserungen über die Unsterblichkeit. Zu Eckermann sagt er am 4. Februar 1829: „Die Überzeugung unserer Fortdauer entspringt mir aus dem Begriff der Thätigkeit; denn wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinen Geist nicht ferner auszuhalten vermag.“[3]) Man wird hier sogleich an die Postulate der praktischen Vernunft er-

---

[1]) Brief vom 14. November 1816, Beilage.

[2]) W. II, 11, 382 (durch einen Druckfehler ist die kommentierte Kantstelle hier als § 76 — statt 86 — bezeichnet).

[3]) B. VII, 5.

innert; aber Goethe setzt wieder die Thätigkeit überhaupt an die Stelle des Konfliktes zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit und personificiert die Natur. Noch lässlicher drückt er sich in einer zahmen Xenie aus:

„Du hast Unsterblichkeit im Sinn,
Kannst Du uns Deine Gründe nennen?
Gar wohl! der Hauptgrund liegt darin,
Dass wir sie nicht entbehren können.“[1])

Der Gedanke des Bedürfnisses der reinen praktischen Vernunft wird ins menschlich Individuelle umgesetzt. Goethes Religionsphilosophie im einzelnen mit Kant zu vergleichen, würde über die Grenzen unseres Gegenstandes hinausführen, da hier von Schillers Vermittelung nicht mehr die Rede sein kann Überhaupt wird man kaum an einen Einfluss von Kants Religionsphilosophie, sondern nur an ein Herüberwirken allgemeinster Resultate von Kants Geist denken dürfen.

Wenn man die Ergebnisse unserer Untersuchung überblickt, so erkennt man, dass Goethe niemals Kantianer war, doch aber wesentliche Einwirkungen von Kant empfangen hat, die sich mit einziger Ausnahme der Religionsphilosophie alle direkt auf Schiller zurückführen lassen. Goethe beschäftigte sich um das Jahr 1817 von neuem mit Kant, aber er hat damals kaum mehr neue Gesichtspunkte gewonnen, vielmehr lediglich sich die alte Wirkung wieder zurückgerufen und befestigt. Wir konnten daher aus den Aufsätzen dieser Zeit überall Belege für Schillers Einfluss entnehmen. War Goethes Denken ursprünglich auf die Natur, auf das Objekt, auf die Einheit gerichtet, so wurde ihm nun zugleich der denkende, wollende, schaffende Geist nahe gerückt. Die Bedeutung des Subjektes trat hervor; es wurde ihm offenbar, dass die Überwindung der Dualität in die Einheit nichts Selbstverständliches, sondern eine dem Menschen überall gestellte, aber niemals völlig lösbare Aufgabe ist. Verfolgt man die Entwickelung der Begriffe auf dem Wege von Kant über Schiller zu Goethe, so hat man an einem wichtigen Beispiel die Art vor Augen, wie strenge philosophische Gedanken wirksam werden. Neben den Einzelwissenschaften und mehr als sie bilden überall Religion und Poesie die Vermittler zwischen der Philoso-

[1]) Zahme Xenien III. W. I, 3, 278.

phie und dem populären Denken. Auf diesem Wege müssen die Begriffe an Schärfe und Bestimmtheit verlieren, an Konkretheit und Anwendbarkeit aber gewinnen. Wenn der Philosoph dabei ein Gefühl des Bedauerns und der Unsicherheit nicht unterdrücken kann, so soll er doch bedenken, wie Grosses dadurch erreicht wird. Die Wirksamkeit unserer Begriffe hängt davon ab, dass sie wieder ins Leben zurückkehren. Braucht man das Wort Anschauung in dem allgemeinen und übertragenen Sinne, in dem es uns durch Kant geläufig ist, so darf man sagen, es ist das Ziel des Begriffes, zum Mittel der Anschauung zu dienen. Wenigstens sofern man nicht auf den Eigenwert der Wissenschaft sondern auf ihre Kulturbedeutung sieht, besteht dieser Satz zu recht. Was wir erleben, was von den möglichen Anschauungen in uns wirklich und wirksam wird, hängt überall von den Gesichtspunkten ab, unter denen unser Geist Erlebnisse und Dinge betrachtet. Dadurch wird uns der Sinn eines Wortes deutlich, das der Deutsche nicht ohne Ehrfurcht aussprechen sollte, des Wortes Weltanschauung. Die ganze Welt in eine Anschauung zu fassen, ist ein ebenso gigantischer wie unmöglicher Gedanke. Diese Einheit durch ein encyklopädisches Nebeneinander der Ergebnisse aller Einzelwissenschaften zu ersetzen, kann nur zu einer Halbheit des Wissens, niemals zur Ganzheit der Anschauung führen. Die allgemeinen und strengen Begriffe der kritischen Philosophie endlich können für sich allein wohl Überzeugungen, nicht aber Anschauungen bilden. Aber Begriffe und Überzeugungen organisieren unsere Anschauung, leiten uns in der Wahl des Wichtigen, bestimmen unsere Art, anzuschauen. Nichts anderes kann Weltanschauung bedeuten, als eine bestimmte, einheitliche Art, die Fülle der Dinge, deren geahnte Einheit wir als Welt bezeichnen, anzuschauen. Fassen wir den Sinn des Wortes so, dann wird Weltanschauung das höchste persönliche Ziel jedes denkenden Menschen. Wir verstehen dann auch, dass sich in der Weltanschauung wissenschaftliche und rein persönliche Elemente, Beweisbares und Unbeweisbares, Begriff und Gefühl unlösbar verbinden. Eine Weltanschauung in diesem Sinne, keine Philosophie in der strengen Bedeutung des Wortes hatte Goethe, ja man könnte meinen, dass das Wort Weltanschauung recht eigentlich auf ihn geprägt sei.

Schiller und die Idee der Freiheit.

Von Bruno Bauch.

„Schillers eigentliche Produktivität lag im Idealen, und es lässt sich sagen, dass er so wenig in der deutschen als einer anderen Litteratur seinesgleichen hat." So hat Goethe die einzigartige Bedeutung seines Freundes angesprochen. Das „Ideale" hatte er bald nach dessen Tode als das „Ewige des Wahren, Guten, Schönen" charakterisiert. Es ist das Reich der Freiheit, zu dem Schillers „Geist gewaltig fortschritt" und der Menschheit „vorleuchtete".

Aber weil dieses Reich Idee ist, ebendarum ist es eine unendliche Aufgabe, die ewiges Streben und Thätigkeit verlangt. Nur von der Idee aus erhält Leben und Streben Wert, aber sie verlangt eben auch beständige und bestimmt gerichtete Thätigkeit. „Es ist nichts als die Thätigkeit nach einem bestimmten Ziele, was das Leben erträglich macht," erklärt Schiller selbst.

Das Leben im Dienste der Idee — als solches charakterisiert Goethe das Leben seines Freundes. Das Leben im Dienste der Idee aber ist Thätigkeit; — als solche hat Schiller sein eigenes Dasein mit stolzem Rechte ansehen dürfen.

Es war ein langer, mühevoller Weg, den der Dichter wandeln sollte, aber er ist ihn gewandelt, ohne je sein Ziel aus den Augen zu verlieren. „Durch alle Werke Schillers," so sagt darum der herrliche Freund, „geht die Idee von Freiheit." Zwischen dem Philosophen der Physiologie oder dem Dichter der Räuber auf der einen Seite und andererseits etwa dem Dichter des Tell liegt freilich eine Welt, aber eine durchlebte, durcharbeitete, in kontinuierlichem Zusammenhange stehende Welt, ein stetes Hinanführen des blossen Daseins und Lebens zu seiner Bestimmung nach der Idee. Die wahrhafte Vorbildlichkeit verlangt das „gewaltige Fortschreiten" und Sich-Empor-Arbeiten, die ständige und stetige An-

näherung. Darum sagt Goethe, dass durch alle Werke Schillers die Idee von Freiheit geht, und darum fügt er jedoch auch hinzu: „diese Idee nahm eine andere Gestalt an, sowie Schiller in seiner Kultur weiter ging und selbst ein anderer wurde."

* * *

Bezeichnend aber ist es, dass schon der philosophierende Physiologe, freilich noch ohne die spätere spekulative Kraft, ohne kritische Schulung, ja mit ausdrücklicher Berufung auf den gesunden Menschenverstand und ganz nach Art der Aufklärung in der von seinen Lehrern als medizinische Probeschrift abgelehnten ersten Arbeit nicht bloss viel mehr Philosophie als Physiologie treibt, sondern dass er nicht ganz ohne begrifflichen Zwang und natürlich auch mit ganz untauglichen begrifflichen Mitteln das Freiheitsproblem in seine Untersuchung hineinzieht. Das Problem liegt ihm zwar an, aber es will sich ihm auch nicht einmal als Problem gestalten. Das konnte ihm auch nicht in seiner zweiten wissenschaftlichen Arbeit glücken. Durfte er ihr doch fraglos unter dem Druck äusserer Verhältnisse von allen seinen Werken am wenigsten eigenes Leben einhauchen, obwohl auch in ihr die philosophische Reflexion den breitesten Raum einnimmt, und trotz der allerliebsten Citatenepisode des ‚life of Moor, tragedy by Krake'. Doch was ihm mit den ersten Anfängen der Wissenschaft nicht gelingen konnte, das sollte ihm allmählig sein Eigenstes, die Kunst, zur Reife bringen. Der Grund dazu war ja längst gelegt. Wer freilich in den Räubern einen scharfen, abgeklärten Begriff der Freiheit, die sie verkünden, suchen wollte, der würde im rationellen Inhalt der Idee schwerlich einen Fortschritt erblicken dürfen. Aber das Problem, wenn auch abermals nicht einmal als Problem abgeklärt, beginnt sich doch zu gestalten, es erhält ein ganz anderes Leben, eine ganz andere Wucht durch die künstlerische Intuition, die sich in der Behandlung eines konkreten Stoffes auswirkt. Hier wird das Innerste aufgewühlt, ein heisses Ringen der Gedanken strebt zwar nicht zur Höhe empor, aber es wälzt die Riesenmassen des Stoffes mit Titanengewalt gegen einander. „Mein Geist dürstet nach Thaten, mein Atem nach Freiheit." — Jedoch die Freiheit, die hier ihre Stimme erhebt, gelangt über die zwar edle, aber unbestimmte Negation der Unfreiheit nicht hinaus und schwingt sich nicht auf zu der Höhe, von der

aus sie sich selbst das Gesetz giebt und Ziel und Mass weist. Sie ahnt nichts vom Gesetz der Freiheit. Ja im Gegenteil, sie giebt sich nicht bloss nicht das Gesetz, sondern setzt sich über das Gesetz weg. Sie stellt sich, ins Grenzenlose des unbestimmt Kolossalischen strebend, in Gegensatz zum Gesetz: „Das Gesetz hat noch keinen grossen Mann gebildet, aber die Freiheit brütet Kolosse . . . aus.“ In ihr lebt zwar die Empörung darüber, dass „die Gesetze der Welt sind Würfelspiel worden“; aber sie „wähnte“ in ewiger Vermengung von Gesetz und Zwang, von Freiheit und Gesetzlosigkeit, von Freiheitsordnung und Zwangsordnung, und erst am Ende sich selbst verstehend, „die Gesetze durch Gesetzlosigkeit aufrecht zu halten“. Noch erfasst sich das Individuum, das sie fordert, nicht in seinem Verhältnis zu dem historischen Zusammenhange, in den es gestellt ist, den es zu durchbrechen sucht, ohne den Bruch durch eigene positive That überbrücken und überwinden zu können. Noch ahnt der Jüngling, in dessen „Adern Feuer rollt“, der Gewalt bloss mit Gewalt zu bekämpfen weiss, nichts von den „ew'gen Rechten, die droben hangen unveräusserlich“ im „Himmel“, auf die sich der spätere Held der Freiheit berufen kann, um ebenfalls ‚in tyrannos‘ zu erklären: „Nein, eine Grenze hat Tyrannenmacht.“ Nicht will er noch „nicht ungezügelt nach dem Neuen greifen“. Er ahnt nur sein eigenes Recht auf Freiheit, die er mit glühender Empfindung umfasst; deshalb gehört ihm unsere Sympathie und Billigung. Aber er weiss sein Recht auf Freiheit nicht anders geltend zu machen, als durch Gefährdung der Freiheit anderer; deshalb bleibt ihm unsere Billigung versagt. Darin liegt seine Tragik. Deutlich treten hier für das unmittelbare Gefühl zwei Wertungsweisen hervor, sie komplizieren sich, aber sie werden nicht einmal für das Gefühl auf ihre objektive Bedeutung, eine ihnen korrespondierende objektive Idee bezogen und so auf ihren Rechtsgrund hin orientiert, so dass sie auch nicht von einander klar unterschieden werden können. Das grosse Problem der Freiheit taucht mit seiner ganzen Gewalt und gleich auch mit seiner ganzen Komplikation vor einer grossen drangvollen Seele, einem stürmischen Gemüte auf, aber der Geist hat es nicht geläutert und geklärt. Genug, dass er, der ganzen Tragik seines Wesens inne werden und mit ergreifendem Schmerze am Ende verstehen kann: „Ich erfahre, dass zwei Menschen, wie ich, den Bau der sittlichen Welt zu Grunde richten würden.“ Denn über ihn „fuhr nur der Traum der

Freiheit, wie ein Blitz in die Nacht, der sie finsterer zurücklässt“.

So klar auch dieses Erstlingswerk den Stempel des Genius, des geborenen Künstlers, trägt, so sehr ist der inhaltlichen Ideengestaltung doch die Spur des erst Werdenden aufgedrückt; und merkwürdig, gerade das konnte hier die künstlerische Wirkung thun. Das Genie ist ja nicht bloss Form-, sondern Wirklichkeitsschöpfer, es schafft, wie Schiller selbst einmal sagt, zwar nicht eine neue Wirklichkeit, aber es schafft die Wirklichkeit von neuem. Und es schafft sie immer aufs neue, von neuen schöpferischen Ideen aus. Die künstlerische Wirklichkeit nun, auf die wir bisher geblickt, musste, um ihre ganze Wirkung thun zu können, gerade aus den Ideen geflossen sein, aus denen sie geflossen ist, und sie bleibt gross, selbst wenn ihr ideeller Ursprung des Fortschritts fähig, ja bedürftig ist. Ihn sehen wir auch bald vollzogen.

Die Idee der Freiheit bleibt auch ferner das beherrschende Prinzip. Aber sie nimmt, wie Goethe es gesagt, neue Gestalten an. Sie entwindet sich zunächst, wenn auch allmählig, der Unbestimmtheit. Zwar bleibt sie in positiver Bedeutung noch unbestimmt; und nur mittelbar, durch deutlichere Bestimmung der Negation tritt sie anfänglich selbst in ein klareres Licht. Wenn das eine Mal der Druck der Standesrücksichten bekämpft und gefordert wird, dass endlich „von uns abspringen all die verhassten Hülsen des Standes, — Menschen nur Menschen sind“, so erfährt mittelbar doch dadurch das Recht der Persönlichkeit und der individuellen Selbstbestimmung bereits ebenso eine schärfere Beleuchtung, wie das andere Mal die Empörung gegen politische Herrschsucht und brutale Gewalt die soziale Selbstbestimmung in ein schärferes Licht rückt. Aber solange das Recht solcher Selbstbestimmung nicht auch seinerseits objektiv gegründet ist, solange ist der tumultarische Subjektivismus und der zum Teil skeptische Individualismus, der zwar Ausgangspunkt, aber nie Zielpunkt sein darf, nicht endgültig überwunden, mag formaliter die Betrachtungsweise von ihm auch noch so weit abgerückt sein. Zu seiner inhaltlichen Überwindung aber gehört die Besinnung auf den objektiven Wert.

Auch dieser Schritt wird vollzogen; und zwar herrlicher, oder wenigstens unzweifelhaft klarer, als in der ausdrücklichen philosophischen Reflexion, wiederum durch die Kunst, so eng beide, zeitlich, wie innerlich, zusammengehen. Die ursprünglich ins

Grenzenlose gehende und sich vag verlierende Freiheit soll als Geistesfreiheit, die sich selbst mit stillem Dulden grosser Seelen vereint, gefasst, soll als „Gedankenfreiheit" bestimmt werden, die ein edler Jüngling in der Zeit ihrer traurigsten Unterdrückung mutvoll fordert. Und er erstrebt sie — das ist wichtig, weil er sie so objektiv zu gründen sucht, — als einen, zwar unscharf gefassten, sittlichen Zweck der Menschheit. Die eigene Freiheit wird auch hier gefordert:

„Ich kann nicht Fürstendiener sein."

Aber die persönliche Freiheit soll ruhen auf einem überpersönlichen Zwecke, dem Zwecke der Menschheit selbst: „Ich liebe die Menschheit." Und wieweit ist diese persönliche Freiheitsliebe jetzt davon entfernt, sich mit Gewalt durchsetzen zu wollen:

„Die lächerliche Wut
Der Neuerung, die nur der Ketten Last,
Die sie nicht ganz zerbrechen kann, vergrössert,
Wird mein Blut nie erhitzen."

Aber hier wird eine seltsame Verwickelung deutlich. Der Geistesfreie hat sich vom ehemaligen Freigeist zwar im Prinzip getrennt; aber er zeigt gerade in seinen Forderungen, dass ihm die letzten Spuren des überwundenen Zustandes noch ankleben. [1]) Das Individuum fühlt und erfasst sich als Glied eines allgemeinen Zusammenhanges, in dem es seine freie Bestimmung auswirken soll. Allein in einem eigenartigen Widerspruch übersieht es, dass es persönlich für seinen Teil nur wirken kann gerade in dem Zusammenhange, in den es geschichtlich eingeordnet ist. Es macht aber nach der negativen Seite hin, für das Nicht-Wirken-Können, Staats-, ja Standes-Zustände, kurz geschichtliche Situationen verantwortlich. Indem es ihm an einem Prinzip der Vermittelung zwischen Ideal und Leben gebricht, begiebt es sich selbst seiner

---

[1]) Es ist ungemein interessant, wie deutlich das durch die verschiedenen Redaktionen des Don Carlos wird. Für die Entwickelung des Freiheitsbegriffs sind sie ein ungemein wichtiges Dokument, viel wichtiger als die Briefe. Der durch Kant geläuterte Gedanke macht sich in fast jeder Änderung bemerkbar, und doch darf diese aus ästhetischen Gründen nicht die künstlerische Einheit und damit auch nicht den Gesamtwurf der ersten Konzeption stören. Aber wer zu prüfen versteht, ist gar wohl im Stande, herauszufinden, wie im Künstler selbst die Gedanken weiter reiften, als er sie eben im Gesamtwurf ausprägte. Das Werk als Ganzes bleibt für den Freiheitsbegriff, was es war: Übergangsepoche; aber jede Redaktion ist zugleich immanente Kritik.

Eigenwirksamkeit, und vertröstet sich in stolzer Resignation auf kommende Jahrhunderte, für die und auf die es doch nicht wirken kann, wenn es in dem seinigen nicht wirkt:

> „Das Jahrhundert
> Ist meinem Ideal nicht reif. Ich lebe
> Ein Bürger derer, welche kommen werden.“

Und doch, in abermaligem Widerspruch und in neuer Verkennung der Bedeutung der jeweiligen Lage für die Auswirkung der Idee wagt es, obschon aus edelstem Wollen, die ausschweifendsten „Abenteuer der Vernunft“, wie es in der Sprache dessen heissen würde, dessen begriffliche Schulung der Dichter noch geniessen sollte. Die erste Abklärung ist mächtig fortgeschritten, aber noch ist sie nicht vollendet. Gegenüber den früheren Forderungen ist viel gewonnen, zu wenig aber doch mit Rücksicht auf das letzte Ziel. Noch ist der Dichter nicht in die Hallen jener Ideenschule eingetreten, die für ihn von der grössten Bedeutung werden sollte, er steht noch an ihrer Pforte. „Noch bist du nicht in derjenigen Stimmung, wo die demütigenden Wahrheiten von den Grenzen des menschlichen Wissens dir interessant werden können.“ So schreibt der Freund, der sich für seinen Teil mit der bescheidensten, nicht einmal ihm ganz gemässen und gerecht werdenden Rolle des philosophischen Briefwechsels begnügt hatte, und der ihn vor allem dem grossen Lehrer zuführen wollte, an dessen Ideen die noch halb in subjektivistischer Skepsis, halb in allzu phantasievoller Metaphysik befangenen Anschauungen des Dichters geläutert werden sollten. Der aber ahnt bereits, worauf der Freund hinauswill: „Ich müsste mich sehr irren, wenn das, was du von trockenen Untersuchungen über menschliche Erkenntnis und demütigenden Grenzen des menschlichen Wissens fallen liessest, nicht eine entfernte Drohung mit dem Kant in sich fasst. Was gilts, den bringst du noch? Ich kenne den Wolf am Heulen.“ So antwortet Schiller seinem Freunde Körner. Und es ist bezeichnend: er giebt ihm objektiv recht, fühlt sich aber subjektiv noch nicht genugsam für Kant vorbereitet. „In der That glaube ich, dass du sehr recht hast, aber mit mir will es noch nicht so recht fort, in dieses Fach hineinzugehen.“

Doch von sich selbst aus beginnt er mehr und mehr in dieses hineinzuwachsen. Kunst und geschichtliches Leben kreuzen sich wunderbar in seinem Interessenkreise. An der Geschichte — von

deren Philosophie aus er übrigens Kant selbst zum ersten Male begegnete, allerdings ohne sich in ihn ganz zu versenken — läutert sich sein Freiheitsbegriff. Die Freiheit des Geistes, die er zunächst in jenem Kunstwerk gefordert, das ihn unmittelbar und innig mit der Geschichte verband, zeigt ihm diese jetzt in der geläuterten Gestalt des protestantischen Freiheitsbegriffes. Ohne jemals seiner Abneigung gegen alles statutarische Kirchentum untreu zu werden, fasst er doch jetzt das tiefste Verständnis für das protestantische Prinzip in der vom Dogmatischen gereinigten Form und weiss es selbst von allen Dogmen in seinem Werte zu trennen.

Der grosse kritische Wendepunkt ist vorbereitet. Und demselben Freunde, dem er erklärt hatte, es „wolle mit ihm noch nicht so recht fort, in dieses Fach hineinzugehen," dem kann er bald eröffnen: „Ich ahne, dass Kant für mich kein so unübersteiglicher Berg ist, und ich werde mich gewiss noch genauer mit ihm einlassen."

* * *

Noch ehe seitdem ein Jahr verflossen, darf er seinem Freunde Körner mitteilen: „Ich treibe jetzt mit grossem Eifer Kantische Philosophie und gäbe viel darum, wenn ich jeden Abend mit dir darüber verplaudern könnte. Mein Entschluss ist unwiderruflich gefasst, sie nicht eher zu verlassen, bis ich sie ergründet habe, wenn mich dieses auch drei Jahre kosten könnte." Damit sind wir aber über die blosse Wende schon hinaus; denn es heisst weiter: „Übrigens habe ich mir schon sehr vieles daraus genommen und in mein Eigentum verwandelt." Und das thut er mehr und mehr. Er geht ganz und gar in die Schule des grössten kritischen Denkers.

Freilich der Mann, dessen ganzes Wesen auf das Ideal der Freiheit gerichtet ist, er darf zwar den „verehrungswürdigsten Mann", den „vortrefflichen Lehrer" seines „lebhaftesten Dankes für das wohlthätige Licht", das er in seinem „Geiste angezündet habe", versichern, aber er macht sich nicht zum Sklaven der verba magistri. Das ist eines grossen Schülers unwürdig. Ja, es hiesse selbst die Würde eines grossen Lehrers, der für mehr, als für eine Schule lehrt, verletzen. Eine arme Seele, ein kleiner Geist mag ängstlich darüber wachen, dass seine Worte auch nachgesprochen werden, da er nur wenig Nachsprechenswertes zu sagen

hat und es wohl selber fühlt, er vermöge nur wenig Lehrwürdiges zu verkünden. Das mag er dann zu erhalten wünschen, und so mag er nach seiner Art kleine Schüler werben, deren Folgsamkeit er eifersüchtig hütet. Der grosse Geist vertraut der Macht der Wahrheit. Er findet ungeworbene Schüler und weiss, dass die freiesten seine besten sind;[1] nur sie vermögen aus eigener Kraft die Wahrheit weiter zu fördern, und daran kann auch dem der Kraft eigener Wahrheit vertrauenden grossen Lehrer allein gelegen sein. Freiheit also bezeichnet allein das Verhältnis zwischen reichen Geistern und grossen Seelen, selbst wenn sie sich als Lehrer und Schüler gegenübertreten. Hier ist kein Werben, sondern ein sich-Finden das Bindeglied, hier ist kein Lehren und Lernen für die Schule, sondern für das lebendige Wirken, auf dass der Lernende selbst dereinst zum Lehrer werde. Nicht bloss „im Vortrage philosophischer Wahrheiten“, sondern auch in ihrer Empfängnis herrscht Freiheit; auch hier herrscht jene Form persönlichen Verkehrs, die wir als „schöne Geselligkeit“ noch werden genauer kennen lernen. Nur in diesem weiten und freien Sinne ist Schiller des grossen Kant grosser Schüler geworden. Darum konnte mit derselben Freiheit auch Schiller seinem edlen Schüler, dem Herzog von Holstein-Augustenburg später schreiben, es seien zwar „grösstenteils Kantische Grundsätze, auf denen seine Behauptungen ruhen“; aber von jeder Bindung an „eine besondere philosophische Schule“ dürfe, ja solle er sich frei halten. „Nein, die Freiheit Ihres Geistes soll mir unverletzlich sein.“

Kants Einfluss spüren wir allenthalben, aber der Schüler hat ihn selbständig verarbeitet, und zwar als Künstler, der durch die Kunst zur Philosophie gelangt:

> „Nur durch das Morgentor des Schönen
> Drangst du in der Erkenntnis Land.“

Diese am Ausgang der ersten philosophischen Epoche stehenden Worte sind programmatisch für die zweite und charakteristisch für die ganze philosophische Entwickelung Schillers.

Die Freiheit, die unser grösster Dramatiker in stets geläutertem Fortschritt verkündet, vermag er mit Hilfe des Weisen völlig begrifflich abzuklären. Er lernt seine eigene Kunst tiefer

---

[1] Das glaube ich trotz der „Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre“ sagen zu können, die viel leichter eine angemessene Deutung erfahren könnte, als sie zuweilen erfährt, und zwar selbst von solchen, die sonst für Kant das feinste Verständnis haben.

verstehen, indem er das „Tragische“ auf das „Erhabene“ orientiert. Dessen logischen Ort findet er in der allgemeingültigen überindividuellen Vernunftsbestimmung, und damit in dem übersinnlichen, dem sittlichen Wesen des Menschen. Das ganz im Anschluss an Kant, zugleich aber doch auch schon mit einer „weiteren Ausführung einiger Kantischer Ideen“. Jetzt hat er das Prinzip der Freiheit erfasst als „ein inneres Prinzip unserer autonomischen Vernunft“, als einen absoluten Wert der Vernunft. Der letzte Rest von vagem Subjektivismus und blossem Individualismus ist verschwunden. Das Individuum erkennt, dass es nichts sei, wenn es seinen Wert nicht von einem überindividuellen Prinzip empfängt. Es opfert sich als blosses Individuum der Idee des Prinzips und empfängt sich von ihm als wertvolles Individuum selbst zurück. Kants Prinzip der Autonomie hat der Dichter zu dem seinigen gemacht. Die Gesetzgebung durch Freiheit und aus Freiheit ist erreicht. Die Freiheit ist Gesetz geworden und hat die Willkühr, die gesetzlose Freiheit hinter sich gelassen. Das Individuum unterwirft sich dem Gesetze; ebendarum ist es frei: frei von Willkühr, weil es sein Gesetz anerkennt und sich ihm unterordnet, frei von Zwang, weil es selbst es ist, das sich unterordnet.

Wenn Schiller, wie wir gleich sehen werden, sich auch gegen manche, allerdings nur scheinbare und bloss in der Auffassung des Dichters rigoristische Konsequenzen ablehnend verhält, so hat er sich doch das Prinzip der Autonomie als der „Pflichtmässigkeit der Gesinnungen“, das „oberste Prinzip der Moral“, durchaus zu eigen gemacht. Damit hat er auch die schlaffen ethischen Theorien des landläufigen Eudämonismus abgewiesen. Diesen gegenüber fühlt er sich selbst als „Rigorist“: „Bis hierher glaube ich mit den Rigoristen der Moral vollkommen einstimmig zu sein.“

Hier findet der Dichter in der „menschlichen Person“ eine neue Wirklichkeit, das „Reich der Freiheit“ erschlossen. Gar bald macht sich jedoch der Unterschied von Kant geltend. Dieser ist letztlich in der Person des Dichters selbst angelegt und findet seinen Grund in einer poetischen Metaphysik. Natur und Freiheit treten aus dem kritischen Verhältnis mit einander in ein metaphysisches. Man darf wohl annehmen, dass die Centralidee der Kritik der Urteilskraft, die Idee des intellectus archetypus, dem Dichter dazu den ersten günstigen Anhaltspunkt gegeben habe. Frei und selbständig gestaltet sich ihm jedoch in dem Begriff der „bestim-

menden Vernunft", der zunächst an die Stelle von Kants „bestimmender Urteilskraft" tritt, die kritische Idealität, die Wertwirklichkeit zur metaphysischen Realität. Auf Grund solcher Hypostase wird nun weiter nicht bloss „die Naturnotwendigkeit durch die Notwendigkeit des sie bestimmenden teleologischen Grundes" „unterstützt", sondern das „Zusammentreffen" der „Forderungen" der Vernunft „mit der Notwendigkeit der Natur" wird auf metaphysischer Basis, indem die Vernunft von dem „Effekt der blossen Sinnenwelt einen transscendenten Gebrauch macht", „erklärt". Und die rein kritische Betrachtung wendet sich in eine kausal-metaphysische, sucht auf Grund innerlich-künstlerischer Nötigung ihren Halt in einer „Ursache, die über die Sinnenwelt hinausliegt".

Der Dichter thut das zunächst, um „die Objektivität des Schönen", die die „Kantische Kritik leugnet", behaupten zu können. Das ästhetische Bedürfnis vor allem führt zu der Wandlung der kritischen Grundlagen ins Metaphysische; und die neu gewonnene Metaphysik selbst bildet den Grund zu einer freien Fortbildung der kritischen Ethik und damit auch der Freiheitslehre. Wie die Metaphysik auf das „Zusammentreffen" von Vernunft und Natur, so ist die Ethik auf das Zusammenstimmen von Sittlichkeit und Sinnlichkeit, von Pflicht und Neigung gerichtet. Weltanschauung und Lebensanschauung werden auf einander orientiert und gehen in dem Streben der versöhnenden Vereinheitlichung des Gegensätzlichen einander durchaus parallel. „Dadurch schon, dass sie ihn zum vernünftig sinnlichen Wesen, d. i. zum Menschen machte, kündigt ihm die Natur die Verpflichtung an, nicht zu trennen, was sie verbunden hat, auch in den reinsten Äusserungen seines göttlichen Teiles den sinnlichen nicht hinter sich zu lassen und den Triumph des einen nicht auf die Unterdrückung des anderen zu gründen."

* * *

Im Prinzip der Autonomie schliesst sich der Dichter durchaus an Kant an. Aber auf Grund verselbständigter metaphysischer Grundanschauungen und zugleich auch infolge eines nicht belanglosen Missverständnisses der Kantischen Lehre scheint er sich in eigener Weiterbildung von Kant zu entfernen. Von der Metaphysik jetzt ganz abgesehen ist des Dichters Entfernung von Kant, sein Hinausgehen über seinen „vortrefflichen

Lehrer“ von grosser Bedeutung und besonderem Interesse. Der Dichter geht über Kant hinaus und giebt sich, wie er selbst einmal an diesen schreibt, den Schein und das Ansehen eines Gegners. Aber man hat Gegnerschaft und Hinausgehen über die Kantische Lehre gar wohl und schärfer zu unterscheiden, als der Dichter es selbst gethan. Er hat sich über Kants Lehre selbst getäuscht, und wäre er in dem Verhältnis zu ihr gestanden, in dem er zu stehen glaubte, so hätte er sich in der That nicht bloss das Ansehen eines Gegners gegeben, sondern wäre ein Gegner gewesen. In solcher Weise verschob sich ihm der subjektive mit dem objektiven Gesichtspunkte.

Er brachte nun eine — bei allem Misslingen in der Entgegensetzung und Polemik — gelungene und willkommene Ergänzung zur Kantischen Lehre, die sich auch mit dieser gar wohl verträgt. Die Verkennung der Verträglichkeit dieser Ergänzung, soweit es sich eben nur um eine solche handelt, bedeutet eine Verkennung der Kantischen Lehre selbst. Diese wäre aus sich selbst heraus, ohne des Dichters eigene metaphysische Wendung, die ihn allerdings erst dazu führte, der Ergänzung auf rein kritischer Basis fähig gewesen.

Die Autonomie in Kants Sinne ist zugleich das Prinzip des „reinen Willens“. So sehr der dichterische Philosoph sich von ihm angesprochen fühlte, so sehr er dem „unsterblichen Verfasser der Kritik“ den „Ruhm“ zuerkennt, gerade durch dieses sein Prinzip „die gesunde Vernunft aus der philosophierenden wieder hergestellt zu haben“, so wenig kann sich doch der harmoniebegehrende philosophische Dichter mit den durchaus notwendigen Konsequenzen zufrieden geben. Dem grössten kritischen Denker kam es auf scharfe, logisch-begriffliche Unterscheidung an. Der Dichter suchte reale Vereinheitlichung und Verbindung. Indem er nun die logische Unterscheidung der Kritik selbst als realen Gegensatz auffasst und für seinen Teil die Gegensätzlichkeit zu überwinden strebt, gelangt er auf der einen Seite in einen unvermeidlichen Widerspruch nicht bloss mit Kant, sondern auch mit sich selbst und erzielt doch auf der anderen Seite eine glückliche und wertvolle Weiterbildung der kritischen Lehre.

Kant hatte, um ein Prinzip des sittlichen Handelns zu gewinnen, dieses aufs strengste von den aussersittlichen Bestimmungen der Glückseligkeitsrücksichten unterscheiden müssen. Damit gewann er sowohl ein logisch wertvolles Kriterium der Beurteilung,

wie die Formel für das Freiheitsprinzip im Sinne der Autonomie. Durch sie wurde der logische Gegensatz zu aller aussersittlichen Bestimmung auf vollkommen klaren Ausdruck gebracht. Alles materiale Glückseligkeitsstreben war für die freie Selbstbestimmung als unzulänglich erwiesen, die Pflicht war von der Neigung aufs schärfste logisch geschieden. Aber die Bedeutung dieser logischen Scheidung verkennt der Dichter. Es übersieht die Art des Gegensatzes. Die Scheidung verletzt den auf Einheit dringenden poetischen Genius, denn sie scheint ihm die Einheit des Menschen selbst aufzuheben, ja sogar dessen Freiheit zu gefährden. Dieser Schein entsteht ihm daraus, dass er das, was Kant als aussersittlich erwiesen, als unsittlich gekennzeichnet wähnt. Der Dichter, der in seiner Kunst über das Heer der menschlichen Neigungen und Leidenschaften gebietet, der unter ihnen das Edle vom Gemeinen mit Götterblick herauszufinden weiss, der überhaupt inne ist, dass auch Neigung und Leidenschaft edel sein können, der muss natürlich, so wie er die Kantische Lehre auffasst, erklären: „In der Kantischen Moralphilosophie ist die Idee der Pflicht mit einer solchen Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt.“ Dieser vermeintlichen Härte gegenüber, die dem Künstler zugleich als eine Entzweiung des Menschen mit sich selbst gilt, fordert er: „Der Mensch ist aber als Erscheinung zugleich Gegenstand des Sinnes. Wo das moralische Gefühl Befriedigung findet, da will das ästhetische nicht verkürzt sein, und die Übereinstimmung mit einer Idee darf in der Erscheinung kein Opfer kosten. So streng also auch immer die Vernunft einen Ausdruck der Sittlichkeit fordert, so unnachlässlich fordert das Auge Schönheit. Da diese beiden Forderungen an dasselbe Objekt, obgleich von verschiedenen Instanzen der Beurteilung ergehen, so muss durch eine und dieselbe Ursache für beider Befriedigung gesorgt sein. Diejenige Gemütsverfassung, wodurch er am fähigsten wird, seine Bestimmung als moralische Person zu erfüllen, muss einen solchen Ausdruck gestatten, der ihm auch als blosser Erscheinung am vorteilhaftesten ist. Mit anderen Worten: seine sittliche Fertigkeit muss sich durch Grazie offenbaren.“ Der Idee der Freiheit soll also „die Freiheit in der Erscheinung“ auch im sittlichen Leben entsprechen. Die sittliche Autonomie soll als ästhetische „Heautonomie“,[1]) die der Ausdruck des Schönen ist,

[1]) Kein Begriff ist für Schillers Auffassung und Umdeutung Kantischer Lehren vielleicht so charakteristisch, wie der der Heautonomie.

in die Erscheinung treten. Die Sittlichkeit soll die Sinnlichkeit nicht „niederwerfen“, wie Kant das nach des Dichters Meinung gefordert haben soll, sondern sie soll diese „versöhnen“. Die Pflicht soll selbst zur Neigung, die Sittlichkeit soll zum Instinkt, zum natürlichen Bedürfnis werden. Nur die vollkommene Übereinstimmung beider Prinzipien, ja ihre Einheit bezeichnet „das vollkommene Siegel der Menschheit und dasjenige was man unter einer schönen Seele versteht“. Das ist Schillers Ideal der „moralischen Freiheit“ in seiner Übereinstimmung, wie in seinem Gegensatze zu Kant. Beide Seiten dieses Ideals hat Kant selbst sehr deutlich unterschieden: „Herr Professor Schiller missbilligt in seiner mit Meisterhand geschriebenen Abhandlung (Thalia 1793, 3. Stück) über Anmut und Würde in der Moral diese Vorstellungsart der Verbindlichkeit, als ob sie eine karthäuserische Gemütsstimmung bei sich führe; allein ich kann, da wir in den wichtigsten Prinzipien einig sind, auch in diesem keine Uneinigkeit statuieren; wenn wir uns nur unter einander verständlich machen können. — Ich gestehe gern: dass ich dem Pflichtbegriffe, gerade um seiner Würde willen, keine Anmut beigesellen kann. Denn er enthält unbedingte Nötigung, womit Anmut in geradem Widerspruch steht. Die Majestät des Gesetzes (gleich dem auf Sinai) flösst Ehrfurcht ein (nicht Scheu, welche zurückstösst, auch nicht den Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet), welche Achtung des Untergebenen gegen seinen Gebieter, in diesem Falle aber, da dieser in uns selbst liegt, ein Gefühl des Erhabenen unserer eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr hinreisst, als alles

An keinem anderen wird wenigstens die Verschiebung der rein kritischen Betrachtung in so prägnanter und konzentrierter Form klar, wie an ihm. Bei Kant drückt er die transscendentale Gesetzgebung der Urteilskraft lediglich für sich selbst, nicht wie die Kategorie die des Verstandes für Gegenstände aus. Er ist wohl der immanenteste Begriff des ganzen kritischen Geschäftes unseres Philosophen. Darum ist es um so merkwürdiger, dass Schiller in der Freiheit der Erscheinung, die ihm mit der Heautonomie doch zusammenfällt, und in der das Freiheitsprinzip selbst die ganze ästhetische Anschauungsweise beherrscht, meint gerade die objektive Basierung des Schönen, „die die Kantische Kritik leugnet,“ geben zu können. Die Umbiegung des Transscendentalen ins Transscendente wird bei Schiller also gerade an diesem Begriff ungemein deutlich, den er übrigens von Kant selbst entlehnt und nicht, wie man in einem ganz bezeichnenden Verständnis für Schillers Ideen und deren historischen Zusammenhang gemeint, durch souverän-willkürliche Behandlung der griechischen Sprache gebildet hat.

Schöne. — Aber die Tugend, d. i. die festgegründete Gesinnung, seine Pflicht genau zu erfüllen, ist in ihren Folgen auch wohlthätig, mehr, wie alles, was Natur und Kunst in der Welt leisten mag; und das herrliche Bild der Menschheit in dieser Gestalt aufgestellt, verstattet gar wohl die Begleitung der Grazien, die aber, wenn noch von Pflicht allein die Rede ist, sich in ehrerbietiger Entfernung halten.“ . . .

„Fragt man nun, welcherlei ist die ästhetische Beschaffenheit, gleichsam das Temperament der Tugend, mutig, mithin fröhlich, oder ängstlich-gebeugt und niedergeschlagen? so ist kaum eine Antwort nötig. Die letztere sklavische Gemütsstimmung kann nie ohne einen verborgenen Hass des Gesetzes stattfinden, und das fröhliche Herz in Befolgung seiner Pflicht (nicht die Behaglichkeit in Anerkennung derselben) ist ein Zeichen der Echtheit tugendhafter Gesinnung, selbst in der Frömmigkeit, die nicht in der Selbstpeinigung des reuigen Sünders (welche sehr zweideutig ist und gemeiniglich nur innerer Vorwurf ist, wider die Klugheitsregel verstossen zu haben), sondern im festen Vorsatz, es künftig besser zu machen, besteht, der durch den guten Fortgang angefeuert, eine fröhliche Gemütsstimmung bewirken muss, ohne welche man nie gewiss ist, das Gute auch lieb gewonnen, d. i. es in seine Maxime aufgenommen zu haben.“

Ich habe diese Stelle fast vollständig hierhergesetzt, nicht bloss weil sie in ihrer Konzentration das Verhältnis von Kant und Schiller am schärften zu beleuchten vermag, sondern auch weil unser spezielles Problem, Schillers Freiheitsidee, von hier aus ihre gerechte Würdigung erfahren kann.

Der Vorwurf der „Rigidität“, den Schiller gegen Kant erhoben, und der sich seit des Dichters Ausführungen mit der Vorstellung der Kantischen Moral, wie es scheint, unausrottbar verbunden hat, beruht auf einem Missverständnis.[1]) Denn sie bringt Pflicht und Neigung, Tugend und „Grazie“ nicht in das Verhältnis realen gegenseitigen Ausschlusses und unversöhnlichen Gegen-

---

[1]) Bekanntlich hat diesem der Dichter den klassischsten Ausdruck gegeben in dem „Gewissensskrupel“:

„Gerne dient ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mich oft, dass ich nicht tugendhaft bin.“

und in dessen „Entscheidung“:

„Da ist kein anderer Rat, du musst suchen, sie zu verachten
Und mit Abscheu alsdann thun, was die Pflicht dir gebeut.“

satzes. Sie kann nur aus logischen Gründen nicht ihre prinzipielle Verquickung gestatten, „wenn noch von Pflicht allein die Rede ist“. Die Neigung darf nicht in die Bestimmung des Prinzips mit aufgenommen werden, da dieses volles Bewusstsein der Pflicht erheischt, das im natürlichen Bedürfnis der „schönen Seele“ untergehen müsste. Diese soll ein sittliches Ideal sein, aber sie wäre ein Ideal, das aus der Sittlichkeit, weil aus der unbedingten Nötigung des Sittengesetzes, herausführt. Es enthält also einen Widerspruch in sich selbst, ganz davon abgesehen, dass wir bei dem Wandel und Wechsel der Neigungen niemals eine Gewähr a priori für ihr Zusammenstimmen mit dem wandel- und wechsellosen Prinzip der Autonomie haben könnten.

Die vom Dichter geforderte Einheit beider Prinzipien darf der kritische Denker darum nicht zugeben. Aber die Tugend „verstattet gar wohl die Begleitung der Grazien“. Also nicht Einheit, aber doch Synthese ermöglicht die Kritik. Ja „das fröhliche Herz“ ist sogar die Gewähr der „Echtheit tugendhafter Gesinnung“.

In dem Gegensatz, in dem sich der Dichter zu Kant zu befinden wähnt, befindet er sich in Wahrheit nicht. Für diesen sind Tugend und Neigung ebenso wenig Faktoren gegenseitiger Ausschliessung, wie für ihn. Aber er steht zu Kant in einem anderen Gegensatz, den er selbst nicht durchschaut. Die Art der Verbindung, die beide zwischen sittlicher und sinnlicher Bestimmung statuieren, ist es, was sie trennt. Der Dichter fordert ein Ideal analytischer Vereinheitlichung. Der „unsterbliche Verfasser der Kritik“ ist sich der logischen Unvollziehbarkeit eines solchen Ideals bewusst, aber erkennt die Möglichkeit der synthetischen Beziehung beider Bestimmungsstücke an.

* * *

Wir haben zwecks prinzipieller Klärung das Verhältnis Kants und Schillers zu einander erwogen, ihre Übereinstimmung und ihre Differenz betrachtet und innerhalb dieser die vom Dichter nur gewähnte von der wirklichen, die er nicht scharf genug erkannt, unterschieden. Dabei mussten wir uns gegen den Dichter auf die Seite des Philosophen stellen. Wir haben dabei aber noch nicht die positive Bedeutung seines Hinausgehens über Kant gewürdigt, die uns nun nötigen wird, uns gegen den Philosophen auf die Seite des Dichters zu stellen.

Durch seinen Begriff der „Freiheit in der Erscheinung“ hat er in praktischer Hinsicht in der That eine neue Wertwirklichkeit erschlossen. Er mag immerhin den Fehler begangen haben, durch die Beziehung „von verschiedenen Instanzen der Beurteilung“ auf „eine und dieselbe Ursache“ in metaphysischer Bedeutung, auch eine Idealeinheit gefordert zu haben, so liegt doch gerade darin sein Verdienst, dass er überhaupt die „verschiedenen Instanzen der Beurteilung“ einmal hervorkehrte, und sie, um das thun zu können, klar und deutlich von einander unterschied. Dass er die Unterscheidung in seinem Ideal der schönen Seele implizite wieder aufhob, das lehnen wir nicht bloss des logischen Widerspruchs, sondern gerade auch deswegen ab, weil es sehr wertvoll ist, dass er sie vollzog. Das ist seine eigenste über Kant hinausweisende Leistung, die er trotz jenes widerspruchsvollen Ideals selbst aufs schönste fruchtbar gemacht hat.

Es ist oft genug behauptet worden, das Kantische Moralprinzip sei einseitig. Wenn man die Ethik als die Lehre von der wert- und zweckvollen Lebensgestaltung ansehe und ihr nun ein Prinzip, wie das Kantische, zu geben versuche, so könne man gerade ganz eminenten Lebenswerten und Lebenszwecken nicht gerecht werden. Und um diese Behauptung zu bekräftigen und sie gleichsam ad oculos zu demonstrieren, fragt man, nicht ohne einen Anflug von Spott, aber doch etwas ahnungslos, wie denn Kants leere Formel des kategorischen Imperativs den Wert auch nur einer einzigen grossen Persönlichkeit und ihrer Leistung (etwa Goethes, damit ich selbst das schlagendste Beispiel wähle) ausmessen könne.

So wenig solche Einwendungen Kant zu treffen vermögen — dass Schiller so nicht argumentiert hat, sei ausdrücklich bemerkt! — so liegt dem Gedanken doch eine Berechtigung zu Grunde. Gewiss lässt sich etwa Goethes Wert an der Formel des kategorischen Imperativs nicht ausmessen. Nur ist zu bedenken, dass das auch gar nicht Zweck und Aufgabe dieser Formel ist. Kant suchte ein Prinzip des sittlichen Handelns und fand es in der Autonomie, deren Formel der kategorische Imperativ darstellt. Er sollte einen allgemeingültigen Zweck umschreiben.

Nun sind im Begriff der normativen Allgemeingültigkeit aber zwei Seiten zu unterscheiden: erstens die Allgemeingültigkeit bloss im Sinne der allgemeinen Anerkennungsnotwendigkeit und zweitens die Allgemeingültigkeit im Sinne sowohl der allgemeinen Aner-

kennungsnotwendigkeit, wie auch in dem der allgemeinen Realisierungsnotwendigkeit. Allgemeingültig im ersten Sinne sind die Fallgesetze ebenso wie der Faust, insofern beide den Rechtsanspruch auf allgemeine Anerkennung haben. Aber gerade diese Beispiele zeigen, dass hier die allgemeine Realisierungsnotwendigkeit nicht nur nicht eingeschlossen, sondern geradezu begrifflich ausgeschlossen ist. Gerade Goethes Faust noch einmal zu schreiben, wäre ebenso ungereimt wie gerade Galileis Gesetze noch einmal aufzustellen.[1]) Der Wert beider besteht ja nicht zuletzt darin, dass sie nicht noch einmal geleistet zu werden brauchen und geleistet werden können. Wohl wäre es denkbar, dass aus demselben Stoffe ein anderer Künstler ein neues Kunstwerk schüfe, oder auch dass ein anderer Forscher auf dem Wege anderer, bisher unbekannter Ableitung zu demselben mathematisch-mechanischen Resultate gelangte. Beides wären aber doch wieder neue Leistungen, deren Wert auch in ihrer Einmaligkeit zum Ausdruck gelangte. Die blosse Wiederholung aber wäre keine Leistung, sondern wertlose Kopie.

Im Gegensatz zu solchen Einmaligkeitswerten hat gerade der kategorische Imperativ etwas auszudrücken, das immer und überall, von jedem geleistet, also nicht bloss allgemein anerkannt, sondern auch allgemein realisiert werden soll, das also auch muss wiederholt werden können. Daher musste er sich alles Inhalts begeben, formal sein und bleiben. Ebendarum kann und darf er in dem Gesamtgebiete des Wertes nur eine Sphäre bezeichnen. Inbezug auf den Begriff des Wertes oder Zweckes überhaupt ist er partikular, in Bezug auf die Individuen ist er in der Forderung sowohl seiner Anerkennung wie seiner Realisierung generell. Da er aber nur eine partikulare Wertsphäre umschreibt, hebt er sich von jener anderen ab, für die sich auf Grund logischer Disjunktion ergiebt, dass auch sie als Wertsphäre partikular, als

[1]) Es ist sehr genau darauf zu achten, dass ich, wie von der Allgemeingültigkeit überhaupt, so auch von der allgemeinen Realisierungsnotwendigkeit immer nur im normativen Sinne rede. Denn sonst könnte man ja sagen: die Fallgesetze drücken selbst eine allgemeine Realisierungsnotwendigkeit aus, was ganz richtig wäre. Nur ist das eine kausale Realisierungsnotwendigkeit, aber keine normative, von der allein ich hier rede. Dies nur zur Vermeidung von Missverständnissen. Ausführlicher auf diese Fragen einzugehen ist hier nicht der Ort. Das sei einer späteren Gelegenheit vorbehalten.

Wertforderung für die Anerkennung generell, für die Realisierung singulär sein muss.

Es ist nun keine Frage, dass Kant, so richtig er das Prinzip der Ethik bestimmt hatte, und so wenig ihn alle Einwendungen dagegen treffen konnten, doch der ausserethischen Wertsphäre zu wenig Beachtung geschenkt hatte. Und indem er die rein ethische Betrachtungsweise allein kultivierte, machte er sie auf Kosten der anderen geltend. Daraus entstand der Schein ihrer „Verabsolutierung“, wie man gesagt hat; und darauf gründeten sich auch die rechtmässigen Bedenken gegen sein Verfahren.

Schillers Verdienst ist es, ihm gegenüber die „verschiedenen Instanzen der Beurteilung eines und desselben Objektes“ betont zu haben, wenn er sie auch, wie bereits bemerkt, selbst wieder mit einander verquickte und sich noch nicht zu vollkommener Klarheit durchrang. Aber er dringt doch der „einseitigen moralischen Schätzung“ gegenüber auf die „vollständige anthropologische [1]) Schätzung“.

Sein Widerspruch gegen Kant beruht auf der ganz anderen Stellung, die der Dichter von vornherein dem Glückseligkeitsproblem gegenüber innehatte. Hier griff er gerade den Punkt auf, den Kant in seiner im Prinzip durchaus richtigen, aber im Verhältnis zu den übrigen Werten doch einseitigen ethischen Fragestellung völlig übergangen hatte. Der Dichter erst drängte auf eine Unterscheidung innerhalb des Glückseligkeitsproblems selbst hin, durch die er über Kant hinausging, wie er bei der Unterscheidung des Glückseligkeitsproblems vom rein ethischen hinter Kant zurückgeblieben war. Der Philosoph unterschied klar und deutlich die sittliche Bestimmung von der Neigung, aber er achtete nicht auf deren Modifikationen selbst. Der Dichter merkte im Gegenteil fein und sorgfältig auf diese, aber er übersah ihren prinzipiellen logischen Unterschied von der sittlichen Bestimmung.

Was er in der Kunst längst behandelt, das klärte ihm die begriffliche Reflexion weiter ab. Und wie er zunächst auf die verschiedenen Instanzen der Beurteilung hingewiesen, so wies er auch auf die verschiedenen Modifikationen des Glückseligkeitsbegriffs hin, wies er darauf hin, dass es ein Unterschied sei, wo-

---

[1]) Dass dieses Wort lediglich die Universalität der Beurteilung ausdrückt und mit der modernen anthropologischen Schätzung im Sinne der Biologie und Soziologie nichts zu thun hat, bedarf kaum der Erwähnung.

rin einer gerade seine Glückseligkeit setze, und dass die Verschiedenheit des Glückseligkeitsstrebens selbst verschiedene Instanzen der Beurteilung erheische. Nach diesem Gesichtspunkte hatte ja einst schon Aristoteles die Skala der menschlichen Wertbeurteilung gegliedert, und auf demselben Gesichtspunkte beruhte es, dass der Dichter das autonomische Freiheitsprinzip der Pflicht in so engen Zusammenhang mit der Neigung zu bringen vermochte. Leider freilich, wie bemerkt, in einen analytischen. Für den synthetischen fehlte ihm das Prinzip der Synthesis, das Kant besass, ohne von ihm einen ergiebigeren Gebrauch zu machen und ohne dadurch seine „Einseitigkeit“ zu überwinden, während der Dichter diese Einseitigkeit glücklich überwand, ohne das richtige prinzipielle Verhältnis zur Klarheit zu bringen.

Die Unterscheidung aber, die er vollzog, befähigte ihn zu einer fruchtbaren begrifflichen Weiterbildung kritischer Gedankenrichtung. Dass „Lust und Liebe die Fittiche zu grossen Thaten“ seien — dies Wort hätte er nun auch zu dem seinigen machen können, und er durfte es um so mehr, als er der Neiguug und der Liebe durch ihre Beziehung auf objektive Zwecke selbst einen objektiven Gehalt zu geben vermochte. Das alles hatte Kant inbezug auf den rein sittlichen Zweck auch gethan, und ebendarum schon konnte ihn der Vorwurf der „Rigidität“ nicht treffen. Schiller that es aber auch inbezug auf an sich aussersittliche und in sich doch objektive Zwecke. Darin liegt die Grösse und Bedeutung seines Hinausgehens über Kant, dass er — trotz der unrechtmässigen Vereinheitlichung von sittlichem und aussersittlichem Zwecke — das Reich der Freiheit erweiterte.

Durch diese Erweiterung, dadurch, dass er in der Freiheit der Erscheinung selbst einen Wert entdeckte, den er als Anmut der Würde beizugesellen suchte, erschloss er in Wahrheit eine neue Wertsphäre, die, bei aller logischen Unzulänglichkeit, doch von der grössten Bedeutung ist. Denn sie stellt eine neue Aufgabe, auf deren Erfüllung der Mensch hinzuleiten, zu „erziehen“ ist, und durch die das Problem der Freiheit selbst in ein neues Licht gerückt werden sollte, „weil es die Schönheit ist, durch welche man zu der Freiheit wandert“. Darum heisst jene Erziehung auf die neuen an sich aussersittlichen, aber doch dem sittlichen Zwecke selbst dienenden Werte „ästhetische Erziehung“, weil sie die „Freiheit in der Erscheinung“ darstellen und auswirken soll, um von ihr zur sittlichen, intelligiblen Freiheit, die

„nie erscheint“, hinzuführen und deren ideale Bestimmung wirklich zu machen.

* * *

Diese Realisierung aber ist nur möglich in einer zu ihrem Zwecke verbundenen Gemeinschaft, — „in dem Staate“. Freilich nicht im „Notstaate“, nicht im „Naturstaate“, in den die Natur, „der Zwang der Bedürfnisse“ den Menschen „hineingeworfen, ehe er in seiner Freiheit diesen Stand wählen konnte“. „Denn das Werk blinder Kräfte besitzt keine Autorität, vor welcher die Freiheit sich zu beugen brauchte, und alles muss sich dem höchsten Endzwecke fügen, den die Vernunft in seiner Persönlichkeit aufstellt. Auf diese Weise rechtfertigt sich der Versuch eines mündig gewordenen Volkes, seinen Naturstaat in einen sittlichen umzuwandeln.“

Bis hierher dürfte in der Gegenüberstellung von „Naturstaat“ und „Staat der Freiheit“ der Einfluss der Kantischen Unterscheidung von „Naturstaat“ und „ethischer Gemeinschaft“ zu statuieren sein, sowie der Begriff des menschlichen „Endzwecks, den die Vernunft in seiner Persönlichkeit aufstellt“, geradezu das Gepräge Kantischer Terminologie trägt. Die Art und Weise, wie der Dichter das Bild von jener Umformung entwirft, weist indes auf den grossen Schüler Kants hin, der dessen Lehre so weiterbilden sollte, dass wir erst heute ihre Segnungen, wahrhaft fruchtbar gemacht, zu empfangen im Stande sind, auf Fichte. Ja selbst den Einfluss der dialektischen Methode seiner Gedankenführung, deren „äusserst zugespitzte Apices“ Kant bald energisch abwehren sollte, und von der Fichte trotzdem stolz erklärte, er rechne sich dieses „Verdienst der Darstellung“ sehr hoch an, „und werde nie ablassen, da, wo es die Sache erlaubt, Fleiss auf sie zu wenden“, — selbst den Einfluss dieser Methode können wir in der bedeutsamsten Vertiefung seiner philosophischen Ideen wahrnehmen. Und wir wären dazu im Stande, selbst wenn er sich nicht ausdrücklich „auf seinen Freund Fichte beziehen“ würde.

Dessen Einfluss erstreckt sich auf nicht mehr und nicht weniger als auf Schillers vollständig ausgeführten Entwurf einer Umformung des „Naturstaates in einen sittlichen“, über die Kant sich im grossen und ganzen doch nur andeutend ausgesprochen hatte.

Der „Naturstaat“ (wie jeder politische Körper heissen kann, der seine Einrichtung ursprünglich von Kräften, nicht von Gesetzen ableitet) widerspricht nun zwar dem moralischen Menschen, dem die blosse Gesetzmässigkeit zum Gesetz dienen soll; aber er ist doch die Existenzbedingung für den „physischen“. Dieser aber ist zunächst „wirklich, und der sittliche nur problematisch“.

„Hebt also die Vernunft den Naturstaat auf, wie sie notwendig muss, wenn sie den ihrigen an die Stelle setzen will, so wagt sie den physischen und wirklichen Menschen an den problematischen sittlichen, so wagt sie die Existenz der Gesellschaft an ein bloss mögliches (wenngleich moralisch notwendiges) Ideal von Gesellschaft. Sie nimmt dem Menschen etwas, das er wirklich besitzt, und ohne welches er nichts besitzt, und weist ihn dafür an etwas an, das er besitzen könnte und sollte; und hätte sie zuviel auf ihn gerechnet, so würde sie ihm für eine Menschheit, die ihm noch mangelt und unbeschadet seiner Existenz mangeln kann, auch selbst die Mittel zur Tierheit entrissen haben, die doch die Bedingungen zu seiner Menschheit sind.“

Um die ideelle Menschheit auszuwirken, darf also die physische nicht verloren gehen. Ihre Existenz ist die reale Bedingung für die Auswirkung ihrer idealen Bestimmung. „Das grosse Bedenken also ist, dass die physische Gesellschaft in der Zeit keinen Augenblick aufhören darf, indem die moralische in der Idee sich bildet, dass um der Würde des Menschen willen seine Existenz nicht in Gefahr geraten darf. Wenn der Künstler an einem Uhrwerk zu bessern hat, so lässt er die Räder ablaufen; aber das lebendige Uhrwerk des Staats muss gebessert werden, indem es schlägt, und hier gilt es, das rollende Rad während seines Umschwungs auszutauschen. Man muss also für die Fortdauer der Gesellschaft eine Stütze suchen, die sie von dem Naturstaate, den man auflösen will, unabhängig macht.“

Wie anders ist hier das Problem von Staat, Gesellschaft und Geschichte angesehen, als auf jenem Standpunkte, wo das Individuum nicht sich der Gesellschaft, sondern die Gesellschaft sich opfern wollte; oder auch noch da, wo es sich, weil es seine Zeit seinem Ideal nicht reif wähnte, auf sich selbst zurückzog! Jetzt ist endlich erkannt, dass es selbst eine Aufgabe ist, dahin zu wirken, dass nicht etwa sich die Idee dem Joch der Zeit beuge, sondern dass die Zeit der Idee zureife, dass das „Jahrhundert“ für ein Ideal „erzogen“ werde, und dass auch „eine

Aufgabe für mehr als ein Jahrhundert" in Angriff genommen werden soll.

Nur fragt es sich weiter: was ist die Stütze dafür? Sie liegt nicht im physischen Menschen, denn er bedarf ja dieser Stütze, um zum sittlichen erzogen zu werden; noch liegt sie im sittlichen Menschen, denn der ist ja die Aufgabe, für die der physische Mensch vermittels jener „Stütze" erst erzogen werden soll. Sie muss in einem „dritten Charakter" liegen, „der, mit jenen beiden verwandt, von der Herrschaft blosser Kräfte zu der Herrschaft der Gesetze einen Übergang bahnte und, ohne den moralischen Charakter an seiner Entwickelung zu verhindern, vielmehr zu einem sinnlichen Pfande der unsichtbaren Sittlichkeit diente".

Von hier aus gelangt Schiller zu der „vollständigen anthropologischen Schätzung", deren Methode kurz folgendermassen bezeichnet ist. Mit Fichte hält er fest: „Jeder individuelle Mensch, kann man sagen, trägt, der Anlage und Bestimmung nach, einen reinen idealischen Menschen in sich, mit dessen unveränderlicher Einheit in allen Abwechselungen übereinzustimmen die grosse Aufgabe seines Daseins ist."[1]) Seine Repräsentation findet er im Staate. Dieser aber soll nicht bloss den objektiven reinen Gattungsmenschen, sondern auch den subjektiven und spezifischen „in den Individuen ehren und, indem er das unsichtbare Reich der Sitten ausbreitet, das Reich der Erscheinung nicht entvölkern". Die Bewahrung des Individuellen, auf die Kant in der That kein besonderes Augenmerk gerichtet, ist somit die Aufgabe jener universalen Schätzung, die „der politische und pädagogische Künstler" zu lösen hat. Damit ist der über Kant hinausführende Gesichtspunkt aufs klarste gekennzeichnet. Der „Wert des Individuellen", um mit Goethe zu reden, tritt hier ans Licht. Aber auch dieser Wert darf nicht in der Luft schweben. Die „subjektive Mensch-

---

[1]) Hier beruft sich der Dichter ausdrücklich auf Fichte: „Ich beziehe mich hier auf eine kürzlich erschienene Schrift: Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, von meinem Freunde Fichte, wo sich eine sehr lichtvolle und noch nie auf diesem Wege versuchte Ableitung dieses Satzes findet." — Zur Begründung seiner metaphysischen Anschauungen zieht der Dichter auch die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre heran. Doch liegt es nicht im Bereiche meiner Abhandlung, darauf näher einzugehen, zumal diese lediglich theoretischen Erwägungen ja an anderer Stelle in diesem Hefte von Schmid behandelt werden.

heit“ bedarf selbst einer „objektiven“ Basierung ihres Wertes, die in ihrer „objektiven Veredlung“ zum Ausdruck kommt. Im Staate hat sich der Einzelne einerseits von aller „willkührlichen Wildheit“, andererseits aus aller „Barbarei“ zur „Bildung“ und „Kultur“ durchzuarbeiten. Dazu muss er seine subjektiven „Gefühle“ mit objektiven „Grundsätzen“ zur Übereinstimmung zu bringen suchen. Jene dürfen nicht über diese „herrschen“; diese dürfen nicht jene „zerstören“. Der Mensch ist nicht als „Bruchstück“ auszubilden, die „Totalität des Charakters“ ist so zu entfalten, dass die subjektiven natürlichen Anlagen zu Energien auf objektive Ziele werden, die dem Einzelnen die allgemeine gesellschaftliche Organisation, „das organische Leben“ in ihr anzuweisen hat. Dafür hat diese aber „den Menschen endlich als Selbstzweck zu ehren und wahre Freiheit zur Grundlage der politischen zu machen“.

Das formal begrifflich unzulängliche Ideal der „schönen Seele“ erhält dadurch gleichsam eine immanente Korrektur, die es inhaltlich durch schärfere Unterscheidung der vormals in ihm bereits ausgedrückten Bestimmungsstücke annehmbarer macht. Dem sittlichen Ideale werden in den Werten der „Bildung“ und „Kultur“ Inhalte gesetzt, ohne dass es, wie der Begriff der schönen Seele es eigentlich verlangte, selbst verinhaltlicht zu werden braucht. Denn auch das in der „Totalität des Charakters“ gewiesene Ideal wird ja nicht mehr als ein ethisches angesehen, vielmehr wird es gerade der „einseitigen moralischen Schätzung“ gegenübergestellt.

Zu jenen Werten nun gehört, um die universale Bestimmung des Menschen wirklich zu machen, in erster Linie der Wert der Wahrheit. Um ihrer Idee aber auf uns Einfluss zu verschaffen bedarf es nicht bloss der Erkenntnis überhaupt. Die Vernunft hat Wahngebilde, Sinnentrug und Fanatismus zerstört und doch sind „wir noch immer Barbaren“ und nicht im Besitze der wahren Freiheit, zu der uns die Wahrheit führen soll. Dazu gehört von uns selbst Wahrheitsmut. „Ein alter Weiser hat es empfunden, und es liegt in dem vielbedeutenden Ausdruck versteckt: sapere aude. Erkühne dich, weise zu sein.“

So soll „die theoretische Kultur die praktische herbeiführen und die praktische doch die Bedingung der theoretischen sein“. Das ist ein „Cirkel“, aber ein notwendiger. Ihn kann weder der Einzelne, noch der Staat auflösen. Das vermag allein ein ganz besonderes Werkzeug. „Dieses Werkzeug ist die schöne Kunst“ . . .

„mit ihren unsterblichen Mustern“. Für die Erziehung zur Freiheit haben sich so „Kunst und Wissenschaft“ zu verbinden, um das Zeitlose, das Ewige „in die unendliche Zeit zu werfen“. Die Kunst, die jenen Cirkel auflösen soll, ist unabhängig von allem Historischen. An kein Zeitalter und keinen Geschmack gebunden soll sie vielmehr Zeitalter und Geschmack an sich binden durch den „reinen Vernunftbegriff der Schönheit“. Er vermag den Menschen „von einem beschränkten zu einem absoluten Dasein zu führen“, indem er ihn von der Natur zur Freiheit, vom Zeitlichen ins Ewige unmittelbar und ursprünglich erhebt. Dadurch verbindet das Schöne beide Seiten des menschlichen Wesens, die „sinnliche“ und die „intelligible“ mit einander und erzeugt so Einheit in der Totalität seines Charakters.

Auf diesem Wege hat Schiller nun das Reich der Freiheit erweitert und die objektiven Werte aufgewiesen, auf denen die verschiedenen Instanzen der Beurteilung gegründet sind, und die dem Individuellen seine Bewahrung garantieren. Denn auf sie kann und darf der Einzelne seine ganze Liebe und Neigung richten; ja er soll das. Und so wird er in seiner ganz bestimmten Besonderheit zur Geltung gelangen können, indem er gerade seine Individualität auf überindividuelle objektive Zwecke richtet. Das wird noch deutlicher, sobald nicht bloss das „Dass“, sondern auch das „Wie“ dieser Wirksamkeit in Frage kommt.

Die Kunst liefert nämlich durch Erzeugung des einheitlichen Ganzen des Charakters auch die vorhin geforderte „Stütze“. Während wissenschaftliches und sittliches Ideal sich allein an den vernünftigen Menschen wenden, wendet sich das Schöne auch an den sinnlichen. Sie versetzt den Menschen, indem sie seine beiderlei Kräfte ins Spiel bringt, in einen Zustand, in dem er sich zu seiner Bestimmung erheben kann, giebt ihm „die Freiheit, zu sein, was er sein soll“ und „den sinnlichen Menschen vernünftig zu machen“. „Wahrheit und Pflicht“ freilich müssen allein für sich und um ihretwillen wirken und Einfluss haben. „Aber dass sie dieses überhaupt können — dass es überhaupt nur eine reine Form für den sinnlichen Menschen gebe, dies . . . muss durch die ästhetische Stimmung des Gemüts erst möglich gemacht werden“. Denn nur deren Gegenstand, das Schöne, hat Beziehung auf den sinnlichen Menschen. Aus dem „physischen Zustand“ zum „ästhetischen“, „von der Schönheit zur Wahrheit und zur Pflicht“ — das ist der Weg, den er zu gehen hat.

Hat das Schöne seine Mission erst am Individuum erfüllt, so hat es auch schon die Gesellschaft gewonnen. Liebt der Einzelne erst das Schöne, so will er es auch verbreiten und als „Freiheit in der Erscheinung“ selber wirken. Aber er kann die eigene Freiheit nur darstellen, wenn er auch die der anderen schont und fördert. Dazu muss er sich zu „fremder Vorstellungsart erweitern können“, muss er „fremde Natur treu und wahr in sich aufnehmen, fremde Situationen sich aneignen, fremde Gefühle zu den seinigen machen können“ durch „Regsamkeit“ seines eigenen Gefühls. Diese Kunst des Individualisierens und zugleich der Schonung fremder Individualität, ist rein ästhetischen Ursprungs. Sie ist das wahre Wesen des „guten Tones“ und der „Schönheit des Umgangs“, begründet edle „Geselligkeit“ und formt so zunächst den Naturstaat in einen ästhetischen um, in dem sich der „gesellige Charakter“ erzeugt. Das Prinzip des guten Tones schliesst zwei Gesetze in sich. „Das erste Gesetz des guten Tones ist: schone fremde Freiheit; das zweite: zeige selbst Freiheit.“ Und da in ihm das Grundgesetz des ästhetischen Staates gegeben ist, so ist „Freiheit zu geben durch Freiheit, das Grundgesetz dieses Reichs.“

In ihm aber gewinnt eine besondere Gestalt der Gemeinschaft eine besondere Bedeutung: „Die schönere Notwendigkeit, die die Geschlechter zusammenkettet, der Herzen Anteil, der das Bedürfnis bewahren hilft, das die Begierde nur launisch und wandelbar knüpft“, die Familie, jene fundamentalste und zarteste Form des Gesellschaftslebens erhält hier ihre rechtmässige Stelle und sichert dem Individuellsten des menschlichen Seins seinen überindividuellen Wert. Die persönlichste Liebe erhält hier überpersönliche Weihe und Heiligung.

Und das Recht, das dem Individuellen in dieser Gemeinschaft wird, das widerfährt ihm auch in dem allgemeinen gesellschaftlichen Zusammenhange. Die dem Einzelnen aus diesem erwachsenden Aufgaben kann er am besten lösen, wenn er sie mit Lust und Liebe ergreift. Darum soll er sich auch nach Möglichkeit denen zuwenden, zu denen ihn persönliche Neigung drängt. Denn diese wirkt sich allein da aus, wo auch eigene Anlage zur Wirksamkeit gelangt, wo seine wertvollen individuellen Kräfte in freies Spiel gesetzt werden. Dann also wird der Einzelne gerade durch seine Individualität am besten der Gesamtheit dienen. Und für diesen Dienst hat er ja seine objektiven Richtpunkte in jenen objektiven

Ideen, die die Universalität der Freiheit bezeichnen, von denen aus der überindividuelle Wert in das individuelle, wie gemeinschaftliche Leben einströmt.

So giebt das Schöne zunächst individuelle Freiheit. Diese führt unmittelbar zur geselligen. Da diese nun den Naturstaat, den Staat der Not, zum Staat der Freiheit im ästhetischen Sinne umformt, so kann sich auf diesem als seiner realen Stütze der sittliche mit der Idee der sittlichen Freiheit aufbauen. Was Kant von diesem gefordert hatte, dass in ihm eines jeden Freiheit mit der aller übrigen müsse zusammen bestehen können, — für die Erfüllung dieser Forderung hat Schiller die reale Bedingung im ästhetischen Staate aufzuweisen versucht. So hat er genau denselben Weg, den er im dialektischen Teile seiner Untersuchung bei der Frage nach der logischen Dependenz gegangen ist, nun umgekehrt, zurückgelegt, wo es sich ihm um die reale Dependenz handelte Die sittliche Freiheit, die der Ausgangspunkt seiner Untersuchung war, ist nun auch deren Zielpunkt geblieben. Für die logische Reflexion das Prius ist sie für die Realisierung das Posterius, zu dem „die ästhetische Erziehung“ führt.

* * *

Wenn je ein Mensch als künstlerischer Erzieher auch „pädagogischer Künstler“ war, und die Menschheit durch die Freiheit der Kunst auch dem Ideal der sittlichen Freiheit näher gebracht hat, dann ist es unser Schiller gewesen. Das in der begrifflichen Arbeit, auch in der über die Kunst aufgegangene Licht verbreitet nun seinen Glanz der Ideen auf diese Kunst selbst, aber so, dass sie ihren verklärenden Schein auf die philosophische Reflexion selbst zurückwirft. Seine Kunst weist dem Individuum den Weg zu sich selbst, zur autonomen Innerlichkeit, weist es darauf hin, dass der „schönste Sieg“, den es im Kampfe des Lebens erringen kann, die Selbstbestimmung, Selbstbezwingung und Selbstbeherrschung ist und lässt es für den Schicksalsweg des Lebens in der eigenen Brust auch des Schicksals Sterne suchen. Die Familie, das intimste und innerlichste Band der schönen Gesellschaft, empfängt aus seiner Kunst eine Würdigung, die ewig im Gemüte der Deutschen als Gemeingut fortleben wird. Und zu welchen reinen, klaren Höhen hat sich seine Kunst nicht aus jenen stürmischen Anfängen emporgearbeitet in der Auffassung

von dem grossen Zusammenhange, in den der Einzelne zur Verwirklichung seiner Bestimmung gestellt ist, von „dem verwickelten Ganzen der Gesellschaft“! Das unbestimmte Weltbürgertum weicht dem nationalen Gedanken. Denn „elend ist die Nation, die nicht ihr Alles setzt an ihre Ehre“. Und als ihr Glied hat der Mann, „an's Vaterland, an's teure“ sich anschliessend, einzustehen für alles, was es an Wert birgt:

„Wir stehn für unser Land,
Wir stehn für unsre Weiber, unsre Kinder.“

Erst wenn die Nation sich in ihrer Bedeutung ergriffen hat, erst dann können die Nationen, sich selbst als Individuen wahrend, eine abgeklärte geistige Weltbürgerschaft im ganzen darstellen. Autonome Person, Familie, Vaterland sind notwendige und unaufgebbare, überhistorische und allgemeingültige Etappen der Menschheit geworden. Ihr Recht ist entdeckt und ihr Wert ist gegründet in des Ideales Reich, von dem alles Leben allein seinen Wert empfangen kann, und auf das es sich beziehen muss, damit es Wert habe. Denn „das Leben ist der Güter höchstes nicht“. Ja, es ist als blosses Dasein, als „enges, dumpfes Leben“ überhaupt kein Gut. Um das zu werden, muss es über sich selbst hinausstreben, muss es dahin zielen, wohin, nach Goethes Wort, seines Freundes Geist gewaltig fortschritt: nach dem Ewigen, dem Idealen, „ins Ewige des Wahren, Guten, Schönen“, in das Reich der Freiheit.

Zwei Quellenfunde zu Schillers philosophischer Entwickelung.

Von H. Vaihinger.

I.

Eine Disputation in der Karlsschule im November 1776.

Vorbemerkungen.

Vor einigen Jahren fiel mir hier zufällig ein dicker Sammelband von alten Dissertationen in die Hände; die meisten waren ganz wertlos, aber eine derselben erregte meine Aufmerksamkeit, ihr Titel lautet:

DISSERTATIO
DE
ORIGINE CHARACTERIS ANIMI
QUAM
ACADEMIAE MILITARIS
STATORE ET PROTECTORE SUMMO
SERENISSIMO ATQUE POTENTISSIMO
DUCE AC DOMINO
DOMINO
CAROLO
DUCE WURTEMBERGIAE & TECC.
REGNANTE &C.&C.
PRAESIDE
IACOBO FRIDERICO ABEL
PROFESSORE PHILOSOPHIAE
IN ACADEMIA MILITARI P. O.
STUTTGARDIAE D. XXVII NOVEMBRIS MDCCLXXVI
PUBLICE DEFENDENT
RESPONDENTES
J. F. de Schönfeld, A. E. de Haerthenstein, C. J. T. de Landsee,
E. H. de Romann, J. L. de Breitschwerdt, J. L. Parrot,

J. E. A. M. Kapf, F. G. A. Miller, F. F. Pfeiffer, J. W. Petersen, C. F. Duttenhoffer, W. F. de Hoven, Th. Plieninger, F. L. Liesching, J. F. Schiller, F. C. Kaussler, F. P. de Steinheil, J. G. Elvert.

Die Dissertation stammt also von Jac. Friedr. Abel, dem bekannten Lehrer Schillers an der „Hohen Karlsschule" oder wie sie damals offiziell hiess „Militär-Akademie" *(Academia militaris)*; sie stammt aus dem Jahre 1776 (27. Nov.) und was nun das grösste Interesse erregt: unter den Respondenten ist Friedrich Schiller genannt. Schiller war also damals eben 17 Jahre alt geworden. Besonderes Hochgefühl schwellte in diesen Tagen seine Brust: einige Wochen vorher hatte mein Urgrossvater, der Stiftsprediger und Professor am Gymnasium, sowie an der Karlsschule, seit 1769 „Kaiserlicher Hof- und Pfalzgraf", M. Balthasar Haug, im „Schwäbischen Magazin" Schillers Ode: „Der Abend" veröffentlicht — das Erste, was von Schiller gedruckt worden ist, jedoch nicht mit seinem vollen Namen gezeichnet, sondern nur mit den Anfangsbuchstaben Sch. Diesem Gedicht gab mein Urgrossvater jenes später so berühmt gewordene prophetische Geleitwort mit: „es dünkt mich, der Jüngling habe schon gute *Autores* gelesen und bekomme mit der Zeit *os magna sonaturum*." Dieser Jüngling war nun also unter den *Respondentes* jener Abel'schen Dissertation, und hier ist der volle Name Schillers überhaupt zum ersten Male gedruckt worden.

Ein grosser Teil der übrigen *Respondentes* ist aus Schillers Leben mehr oder weniger bekannt: am bekanntesten sind F. v. Hoven und W. Petersen als intime Freunde des jugendlichen Dichters. Schon 1774 hat der Erstere über den 15jährigen Freund das Urteil abgegeben: „Seine Hauptneigung geht auf die Poesie, und nichts ist im Stande, ihn davon abzubringen. Zur Tragödie zeigt er den grössten Geschmack." F. v. Hoven war auch gleichzeitig mit Schiller 1775 in die medizinische Abteilung eingetreten, zur Zeit der Übersiedelung der Karlsschule von der Solitüde nach Stuttgart, welche damals im Ganzen ca. 300 „Eleven" zählte. Jener medizinischen Abteilung gehörten unter den *Respondentes* auch noch Folgende an: Plieninger, Liesching, Elwert; von den anderen *Respondentes* spielen in Schillers Jugend noch Folgende eine Rolle: Miller, Pfeiffer und besonders Kapf, mit welchem zusammen Schiller später als Regimentsmedicus bei der Witwe Vischer (der „Laura" der Jugendgedichte) wohnte. Fast

alle *Respondentes* waren gleichaltrig mit Schiller: Diese „Siebzenjährigen" waren eine brausende, gährende, leidenschaftliche Generation. (Vgl. Julius Hartmann, Schillers Jugendfreunde. Mit zahlreichen Abbildungen. Stuttgart 1904.)

Die Karlsschule pflegte nach der Sitte der damaligen Zeit und auf Befehl des Herzogs mit besonderer Vorliebe die öffentlichen Disputationen. Die Professoren liessen irgend eine kleine Abhandlung aus ihrem Fach drucken und veranstalteten darüber mit den Schülern der betr. Klasse oder den Zuhörern der betr. Vorlesung eine Disputation, zu welcher sich dieselben natürlich gründlich vorbereiteten; die Disputationen waren öffentlich, meistens in Gegenwart, vielfach auch unter direkter aktiver Teilnahme des Herzogs, und dienten zugleich als Prüfungen nach Abschluss eines Kursus.

In dem Spezialwerk von H. Wagner, Geschichte der Hohen Karlsschule (Würzburg 1856) Bd. I, S. 630 ff., in dem Verzeichnis der Schriften der Stuttgarter Akademie, findet sich auch unsere Dissertation erwähnt; auch befindet sich, wie mir Herr Oberbibliothekar Dr. Steiff aus Stuttgart mitteilt, ein Exemplar derselben auf der Bibliothek daselbst, ebenso eins in Tübingen. (Das von mir aufgefundene Exemplar habe ich dem Marbacher Schiller-Museum geschenkt.) Aber die Dissertation ist bis jetzt, soweit ich sehe, von den Schillerforschern nicht berücksichtigt worden, insbesondere nicht von denjenigen, welche Schillers Jugend- und Bildungsjahre am gründlichsten dargestellt haben, von R. Weltrich (Friedrich Schiller. Erster Band, 1899) und von J. Minor (Schiller. Sein Leben und seine Werke. I und II, 1890); ja Minor sagt sogar (I, 197) ausdrücklich: „über den Fortgang der philosophischen Studien in den folgenden Jahren [nach 1775] sind wir leider wenig genau unterrichtet, weil für die Jahre 1776 und 1777 die Lehrpläne fehlen." So füllt unsere Dissertation von 1776 eine schmerzlich empfundene Lücke aus.

Die Philosophie spielte in dem Lehrplan der Karlsschule eine sehr grosse Rolle, entsprechend der Sitte der damaligen Zeit: des „philosophischen Jahrhunderts". Näheres findet sich bei Minor I, 192, sowie bei Weltrich I, 115 ff. Der Herzog selbst legte, in Nachahmung Friedrich des Grossen, auf die Philosophie ganz besonderen Wert. Schon 1773 trieb die Schillersche Abteilung — also durchschnittlich aus 14jährigen Jungen zusammengesetzt — wöchentlich 6 Stunden Metaphysik, Logik und Ge-

schichte der Philosophie! Im Jahre 1775 wurden nicht weniger als 15 Stunden wöchentlich für Philosophie und Redekunst zusammen angesetzt!

Den Unterricht in Philosophie erteilte in der Schillerschen Abteilung zuerst ein alter Schulmann, Namens Jahn, in unzulänglicher Weise. An seine Stelle trat im Jahre 1775 der ausserordentliche Professor Böck aus Tübingen, ein sehr kenntnisreicher Mann, ein guter Redner und ein selbstdenkender Philosoph, aber ohne Schwung und daher ohne tiefere Einwirkung auf Schiller.

Nach Böcks Abgang kam Schiller in die Hand von Abel. „Magister" Abel wirkte seit 1772 an der Akademie. Als er eintrat, war er erst 22 Jahre alt, aber sein Unterricht war äusserst anregend: die Schüler hörten ihn mit Begeisterung, seine Richtung war eklektisch dem Zug der Zeit entsprechend. Die strenge Wolfsche Methode wurde gemildert durch Einflüsse der Engländer (Locke, Ferguson, Shaftesbury) und der Franzosen (Robinet und Bonnet). Noch nicht 23jährig, entwarf Abel 1773 einen neuen Lehrplan für Philosophie, über welchen Minor aus den Akten Folgendes berichtet:

„Die Philosophie ist ihm nicht bloss eine Sache für den Kopf, sondern auch für das Herz der Schüler; und von den auswendig gelernten Distinktionen und Definitionen will er sich weder einen Gewinn für den einen noch für das andere versprechen. Nach seiner Methode sollten die übrigen Fächer des Unterrichtes, besonders die realen, den Stoff liefern, aus welchem vermittelst der sokratischen Methode eine Philosophie der Natur und des Menschen zu abstrahieren sei. Auf diese Weise sollte das Denken der Schüler geschärft und eine „natürliche Logik" in ihnen eingepflanzt werden. Um aber der jungen Pflanze Raum zum Wachstum zu geben, sollten unmittelbar auf die philosophischen Lehrstunden ein paar Stunden der Selbstbeschäftigung folgen, in welchen die Zöglinge angehalten werden sollten, das Gelernte selbstthätig zu verarbeiten."

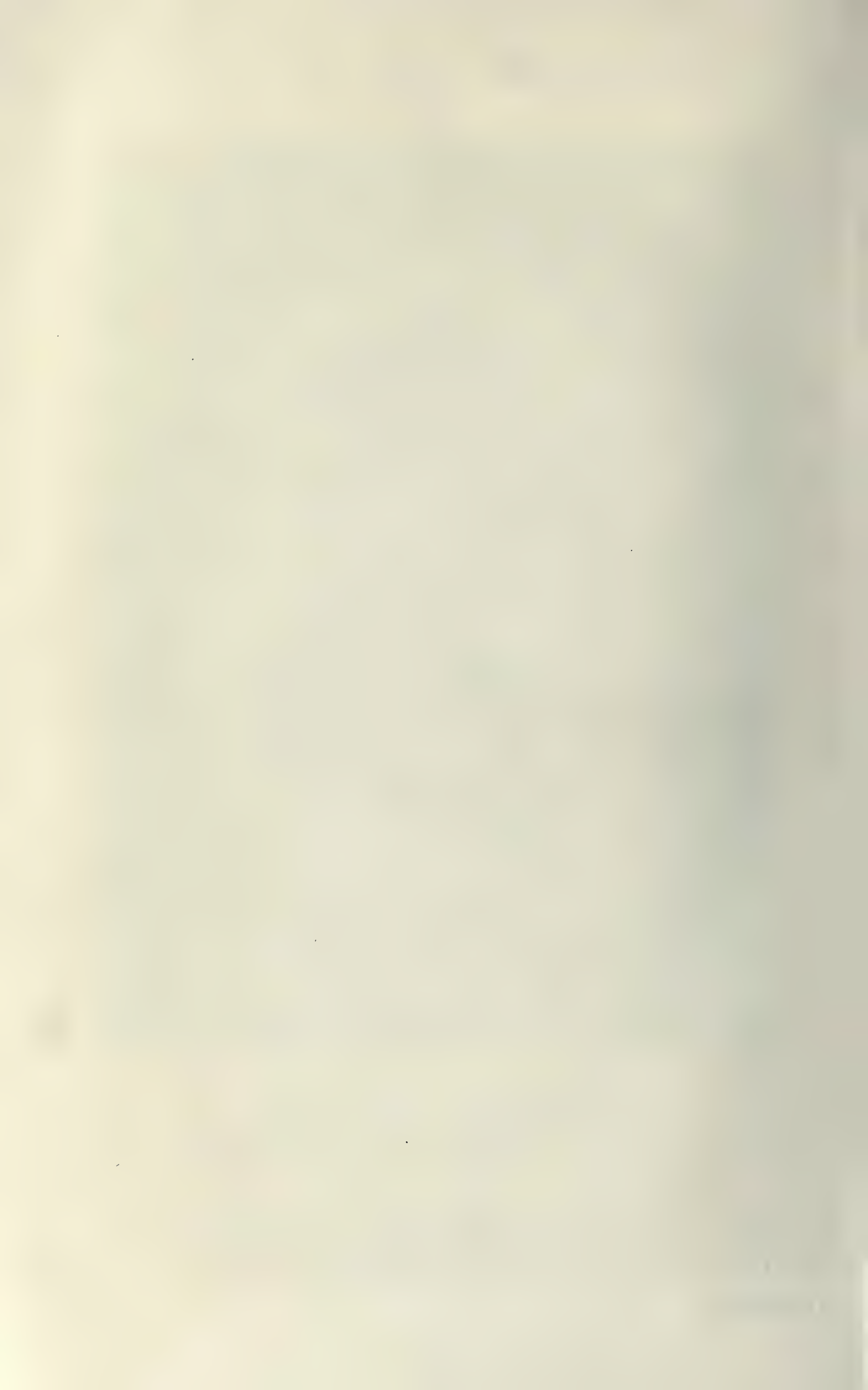
Nach dieser trefflichen Methode unterrichtete Abel seit 1776 nun auch den Eleven Schiller und eben aus dieser Zeit stammt auch unsere Dissertation. Wie schon bemerkt, fehlen aus dem Jahre 1776 die Lehrpläne. Unsere Dissertation füllt diese Lücke aus. Und dies ist um so wertvoller, als die Lehrweise von Abel bald nachher eine bemerkenswerte Störung und Änderung erlebte. Im Dezember 1777 kam der Professor Ploucquet aus Tübingen,



Schiller in der Karlsschule.

Original im Besitz der Kgl. Landesbibliothek in Stuttgart.

Aus dem „Marbacher Schillerbuch“, Verlag von J. G. Cotta Nachfolger, Stuttgart u. Berlin.



um den philosophischen Unterricht zu begutachten. Der alte Ploucquet konnte als strenger Wolfianer weder an der Abel'schen Methode noch an der Richtung desselben Gefallen finden. Ploucquet, welchen Minor treffend „ein kaltes Licht“ nennt, fand Abels Unterricht „nicht nur wenig gründlich, sondern auch bedenklich zum Materialismus neigend“ (Minor I, 197). Besonders tadelte er auch Abels Methode, die Dichter zur Illustration herbeizuziehen.

Die Erinnerungen Ploucquets haben auf Abel Eindruck gemacht; der leichtbewegliche Mann modifizierte seine Ansichten „bald darauf wesentlich“, wie Minor I, 200 bemerkt. Schiller genoss Abels Unterricht auch in den folgenden Jahren. Abel trat nun sehr energisch für die Einfachheit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele ein — ein Gedanke, welcher bei Schiller selbst stets eine bedeutsame Rolle gespielt hat.

Abel blieb aber immerhin auch insofern seiner alten Richtung treu, als das Grenzgebiet zwischen Psychologie und Physiologie seine Lieblingsbeschäftigung blieb; und er musste ja gerade darum auf Schiller dauernden Einfluss gewinnen, der ja das medizinische Studium aus dem Grunde mit dem juristischen vertauscht hatte, weil jenes ihm mehr als dieses als Hilfsmittel zum Studium der Seele verwertbar schien. Abels Vorträge ergänzten den rein medizinischen Unterricht in willkommenster Weise. Abels Einfluss ist darum auch unverkennbar in den beiden medizinisch-philosophischen Dissertationen Schillers aus den Jahren 1779 und 1780, mit deren zweiter er sein Studium in der Karlsschule abschloss.

Abel war und blieb Schillers geliebtester Lehrer. Mit Abel blieb Schiller befreundet, auch nachdem er die Karlsschule verlassen hatte und in Stuttgart als Regimentsmedicus lebte. Ja Abel besuchte den Flüchtigen in Mannheim. Auch hinterliess Abel, der später als Tübinger Professor sich der Kantischen Philosophie zum Teil anschloss und zuletzt als Württembergischer Prälat 1829 hochbetagt starb, interessante Erinnerungen an Schiller, welche bei Weltrich I, 836 ff. abgedruckt sind. Ein Bildnis Abels bringt Wychgram in seinem Schillerbuch (4. Aufl. 1901, S. 42); eine Silhouette desselben aus dem Stammbuch eines alten Karlsschülers ist soeben in „Westermanns Illustrierten Monatsheften“ (Maiheft 1905) veröffentlicht worden.

Aus Abels eigenen Jugendjahren, als er noch ohne „Rücksichten“ philosophierte und den jugendlichen Schiller inspirierte,

stammt nun unser Programm, zu dessen Analyse wir jetzt schreiten.

Dasselbe ist lateinisch geschrieben: in dem Latein des XVIII. Jahrhunderts vor dem Aufkommen des Neuhumanismus. Die Citate aus Schriftstellern sind alle deutsch, diejenigen aus Shakespeare in der Wielandschen Übersetzung. Die Disputation selbst fand, wie es scheint, in lateinischer Sprache statt, in dem im Mittelbau der Karlsschule befindlichen Examinationssaal, der jetzt als Schlosswache dient.

* * *

Analyse des Abelschen Programms:

De Origine characteris animi.

Der Verfasser will den Ursprung der Charaktere, d. h. der verschiedenen Bestimmtheiten der einzelnen Seelen untersuchen. In einem ersten Kapitel wirft er zunächst die Frage auf, ob für jene Bestimmtheiten in dem *animi status originalis* Gründe aufzufinden sind, und zwar untersucht er, ob in der *anima per se sine conjunctione cum hoc corpore spectata* Gründe für jene Verschiedenheit aufzufinden sind. Diese Gründe könnten nur gefunden werden in den verschiedenen *vires,* welche die Seele hat. Der alten Psychologie folgend, stellt der Verf. als solche nur auf die *vis cogitandi et volendi.* Natürlich können diese Kräfte nicht in Betracht kommen, wie sie sind *in adulto,* sondern wie sie ursprünglich sind. Hier findet nun Abel keine *vestigia idearum innatarum.* In wesentlichem Anschluss an Locke leugnet er die Möglichkeit und Wirklichkeit solcher *ideae innatae.* Es giebt für ihn nur *ideae sensuales,* abgeleitet *ex corporum objectis,* und *non sensuales,* abgeleitet entweder *ex nostrae animae mutationibus* oder *notiones generalissimae,* welche *vel mediate vel immediate* auf jene beiden Quellen zurückgehen. „*Ita e. g. idea Dei supponit ideas de intellecta, voluntate et potentia, quae tanquam difficiliores sensualibus post eas demum obtinentur.*“ Ausserdem entstehen sämtliche Ideen *vel mediate vel immediate impressionibus cerebri.* Es ist nun weiterhin die Frage, ob die Seelen sich von einander unterscheiden, wobei zunächst nur graduelle Unterschiede in Betracht kommen könnten. Abel erörtert die Argumente, welche *pro et contra* vorgebracht werden, und entscheidet sich dafür, dass weder für die eine noch für die andere Ansicht entscheidende Gründe vorgebracht

werden können. Es sei überhaupt *semper maxime periculosum, in disquisitionibus hujus generis aliud quam experientiam sequi.* Das erste Kapitel hat also ein negatives Ergebnis.

Zweierlei ist, was uns in demselben auffallen muss, was aber bereits aus Locke stammt; einmal die antimetaphysische Haltung; von transcendenten Erörterungen will Abel nichts wissen.

Bekanntlich hat Schiller später unter dem Einfluss Kants sich über die Metaphysiker und ihre luftigen Gebäude lustig gemacht; dieser antimetaphysischen Stimmung war also schon durch Abel's frühen Einfluss vorgearbeitet, welcher sich gegen die *praejudicia metaphysica* spöttisch wandte.

Aber auch ein Zweites fällt uns auf: wiederum im Anschluss an Locke verkennt Abel ganz die individuelle Vererbung und die durch sie hervorgebrachte weitgehende ursprüngliche innere Verschiedenheit der Menschen, deren Unterschiede er gänzlich auf äussere Umstände zurückführen will. Ich glaube, hier werden ihn seine Schüler selbst stark opponiert haben, und nicht zum wenigsten unser Schiller, der ja überhaupt sich lebhaft an den Disputationen beteiligte (vgl. Streichers Schilderung bei Minor I, 252) und der sich nachweislich gerade mit diesem Thema später mehrfach beschäftigt hat. So hat er 1782 in der scharfen Recension des Stäudlinschen Almanach einmal das prächtige Wort hingeschleudert: „der Gärtner muss die Ananas von keinem Holzapfelkern erwarten.“ Wie Minor (I, 520 und 531) richtig bemerkt, hat Schiller dieses auch in den „Räubern“ wiederholte Lieblingsbild „der väterlichen Baumzucht entlehnt“ — und gerade die hier gemachten praktischen Erfahrungen können ihn schon frühzeitig die Unhaltbarkeit der rein theoretisch ausgeklügelten Meinung von der ursprünglichen Gleichheit aller Menschenseelen gelehrt haben. Schon sein Vater konnte ihm hierin der „Lehrer der Ungleichheit der Menschen“ sein.

Das zweite Kapitel handelt *de influxu corporis.* Dieses Verhältniss sei bisher noch nicht genügend untersucht worden, *propter panicum quemdam terrorem materialitatem animae in philosophiam inferendi.* Abel lässt sich durch diese „panische Furcht“ nicht abhalten von der Behauptung, *omnes animae vires omnesque ideas idearumque genera a corpore dependere.* Denn viele Erfahrungen lehren, *animae operationes cum corruptione corporis corruptas, cum emendatione corporis emendatas esse.* Abel beruft sich hier auf den in jener Zeit so berühmten Arzt Zimmermann;

so erzählt dieser u. A. von einem sehr bedeutenden Menschen: „auf einmal verlohr dieser mächtige Geist durch eine Krankheit alle Empfindlichkeit, die sämtlichen Verrichtungen seiner Maschine nehmen ab, endlich hörten sie auf, nachdem eine ganze Woche hindurch alle Merkmale eines vernünftigen Geschöpfs bey ihm verschwunden waren. Nach seinem Tode fand man in den . . . Hirnhöhlen . . . Wasser. Folglich hatte ein Pfund Wasser aus einem so grossen Genie ein Tier gemacht.“ Im Weiteren führt Abel aus, dass alle Produktion und Reproduktion von Vorstellungen jeder Art *motus in cerebro* voraussetze, resp. *motus nervorum.* Ebenso *apparet affectuum dependentia a corpore.* Wieder erfolgen Berufungen auf Zimmermann, der diese Sätze u. A. durch die Beispiele von Swift und Newton belegt, die durch körperliche Einflüsse zuletzt geistig ganz verfielen. So stellt denn Abel den allgemeinen Satz auf: *Organisationis praestantia sita est immediate in statu fluidi nervei nervorumque, mediate vero in iis omnibus, quae in nervos spiritusque animales influunt.* Auffallend ist, dass Abel noch ganz und uneingeschränkt der Theorie des Nervenfluidums folgt, der *spiritus animales*, welche nach der von Cartesius gelehrten, aber von ihm aus dem Altertum übernommenen Anschauung in den Nervenröhren (*canales fluidi*, wie Abel sich ausdrückt) auf- und abfliessen sollten, wie in einem System communicierender Röhren. Es ist dies auffallend, weil um jene Zeit schon die mit der Undulationstheorie zusammenhängende Anschauung aufgekommen war, die Nerven seien vielmehr schwingende Saiten: eine Auffassung, welche sich in der schönen Litteratur jener Zeit vielfach findet und die auch Schiller selbst einige Jahre später in seinen beiden medizinischen Abhandlungen erwähnt. Abel beruft sich für seine Auffassung speziell auf Platners Anthropologie: die *celeritas idearum* hängt ab von der Schnelligkeit und Leichtigkeit der *spiritus aminales*; dies sei besonders *in tempore juventutis* der Fall: bei seinen Zöglingen, bei einem Schiller glaubte er ja wohl die besten Beispiele für diese Behauptung zu finden. Aus jener Voraussetzung folgt: *omnia, quae corpus determinant, aër, cibus, potus, somnus etc. etiam ingenium determinare* — was weiter mit Berufungen auf Tissot und Zimmermann belegt wird. Der letzte Satz Abels ist ein merkwürdiges Vorspiel zu dem bekannten Ausspruch Moleschotts: „der Mensch ist eine Summe von Eltern und Amme, von Ort und Zeit, von Luft und Wetter, von Schall und Licht, von Kost und Kleidung“. Diese philosophischen Lehren

Abels gingen also Hand in Hand mit der gleichzeitigen medizinischen Ausbildung Schillers; es ist bekannt, wie sehr diese Anschauungen nicht nur in seinen beiden physiologisch-philosophischen Dissertationen von 1779 und 1780, sondern auch in allen Schöpfungen und überhaupt in allen Äusserungen aus der ersten, kraftgenialischen Periode wiederklingen. Es ist bemerkenswert, dass auch der philosophische Unterricht diese physiologische, um nicht zu sagen materialistische Betrachtung, genährt hat — diesen *libertinismum sentiendi*, wie sich der alte Ploucquet warnend ausdrückt (Minor I, 194).

Das dritte Kapitel handelt *de influxu climatis: clima comprehendit omnia, quae propter situm nostrum in tellure in corpus influunt.* Abel unterscheidet 4 Klimata: das heisse (maxime calidum), das kalte (maxime frigidum) und die beiden gemässigten, das warme (calidum) und das kühle (frigidum). Unter Berufung auf Home und Ferguson wird der Einfluss jener Himmelsstriche auf den Charakter, resp. die *spiritus animales* im Einzelnen geschildert. Das *calidum clima pluribus virtutibus gaudet: Spiritus sunt magis vividi, celeres, subtiles, cerebrumque magis molle et irritabile; hinc impressiones celeres, vividae, multae, in infinitum combinatae . . . Poësis, oratoria, libri romanenses, artificia praestantissima, omniaque magna et mirabilia ab hisce nationibus proficiscuntur.*

Von den Bewohnern des kühleren Klimas, also auch den Deutschen, heisst es: *Clima frigidum gignit impressiones tardiores quidem et pauciores, sed magis diuturnas, et solidas; talis est illorum sensus, talis imaginatio. Hunc et judicia illorum saepe magis solida. Hi sunt, qui Mathesi artibusque mechanicis, metaphysicae, vel enim scientiis longa experientia fundatis magis apti sunt. Sed ad Poësin artesque omnes imaginationis splendorem ubertatemque requirentes minus idonei reperiuntur.* Zum Glück hat sich die letztere fragliche Behauptung Abels bei seinem bedeutendsten Zögling, eben unserem Schiller, nicht bewährt.

Aber auch Schiller selbst hat gegen diese Überschätzung des Klimas für die Entwickelung der Geistesfähigkeiten wohl direkt opponiert. Es war allerdings, wie Minor I, 531 sagt, „dem Jahrhundert Winkelmanns geläufig, den Einfluss des Klima auf die Fähigkeiten der Menschen ins Auge zu fassen.“ Aber es entsprach auch andererseits dem kraftgenialischen Selbstbewusstsein, die Menschen nicht allzusehr den äusseren Faktoren unterthänig

zu machen. Im II. Akt der „Räuber“ bringt Spiegelberg dies Thema auf das Tapet, wo er in jener bekannten Stelle, welche dem Dichter später so grosse Ungelegenheiten brachte, Graubünden als ein Spitzbubenklima bezeichnet, unter welchem alle Arten von Gaunern besonders gut gedeihen. Aber Spiegelberg lässt dieser Behauptung sogleich die widersprechende zweite folgen, dass das Klima nicht sonderlich viel bedeute: „Genie kommt überall fort, und das übrige, Bruder — ein Holzapfel, weisst du wohl, wird im Paradiesgärtlein selbst ewig keine Ananas.“ Und wo Schiller dasselbe Bild gegen Stäudlin gebraucht — vgl. oben — da leitet er es ein mit den Worten: „Wahr ists, viel thut die Milde der Zone . . . aber der Gärtner muss die Ananas von keinem Holzapfelkern erwarten.“ Das wird Schiller wohl auch schon 1776 gegen Abel eingewendet haben.

Das vierte Kapitel handelt *de influxu exercitii.* Das Gesetz der Übung, der *repetitio* wird in seiner tiefen und ausgebreiteten Bedeutung von Abel eingehend gewürdigt, unter Berufung auf Tissot, Home, Addison, aus denen interessante Belege ausführlich mitgeteilt werden: *organisatione etiam perfectissima et indole praestantissima tamen non nisi diuturna exercitatione perficitur dirigiturque anima.* Feine Bemerkungen folgen über Erhöhung des Übungswertes durch unterstützende *(sese adjuvantia)* verwandte Vorstellungen, sowie durch Gefühle, sodann über Verminderung des Übungswertes durch ungünstige Nebenumstände, ferner über Monomanie, sowie über die schädigenden Folgen zu häufiger Wiederholung einer und derselben Funktion; endlich über die Entstehung inseparabler Associationen: *Saepe homines jungunt ideas quasdam per exercitium ita, ut non nisi conjunctas cogitare possint.*

Ein fünftes Kapitel behandelt den *influxus circumstantiarum externarum.* Und energisch setzt Abel sogleich unter § 31 den bedeutsamen Satz hin: *Circumstantiae externae tantum influunt, ut sine illis summum ingenium in turbam stultorum deturbetur.* Dieser Satz zeugt von tiefer Lebenskenntnis des Verfassers, der sich nicht von dem schon damals oft wiederholten, aber damals wie heute grundfalschen Satze irreführen lässt: ein Genie setzt sich unter allen Umständen durch. Abel weiss als Kenner der Geschichte, der Litteratur, des Lebens, dass und wie äussere Umstände bei der Entwickelung grosser Geister hemmend oder begünstigend einwirken; jenen energischen Satz wird sich auch unser Schiller gemerkt haben und vielleicht schwebte er

ihm noch vor, als er den engen Verhältnissen der Heimat entfloh, um bessere *circumstantiae externae* für die Entwickelung seines *summum ingenium* zu finden. Charakteristisch ist auch noch eine andere Stelle bei Abel, durch die er jenen Satz belegt, dass die äusseren Umstände für die Entwickelung der Charaktere bestimmend sind: *ita e. g. status reipublicae romanae gignit Brutos et Catones, quia et objecta, in quibus versabantur romani cives, et affectus eorum pendebant a reipublicae romanae statu:* wie schüchtern und vorsichtig und doch andererseits wie deutlich weist Abel auf jene Männer hin, welche der Tyrannei sich entgegenwarfen, und wie mag schon da in der Seele des jungen Schiller der Ruf: *In tyrannos* erklungen sein, der 6 Jahre später auf den Titel der 2. Auflage seiner „Räuber“ gesetzt wurde.

Abel muss auf Brutus häufiger hingewiesen haben. Wie Minor I, 202 bezeugt, hat Abel auch in Schriften aus den Jahren 1778 und 1779 Brutus und Cäsar kontrastiert, wobei er den Letzteren als Ehrsüchtigen und „Eroberer“ verdammt. Hier ist nicht bloss die Quelle für Schillers Gedicht: „Der Eroberer“, sondern auch für das Gespräch zwischen Cäsar und Brutus, das in die Räuber eingefügt ist: Karl Moor singt vor Amalie zur Laute das Lied von Brutus und Cäsar; dem ehrgeizigen Eroberer wird das Ideal des selbstlosen Freiheitskämpfers gegenübergestellt. Also nicht bloss indirekt aus Klopstock, dessen Petschaft einen Brutuskopf trug (Minor I, 347), hat Schiller diese Brutusstimmung herübergenommen; sein Lehrer Abel hat sie ihm direkt eingeflösst (vgl. auch Minor I, 485). Wie sehr gerade diese Brutusstimmung bei Schiller in den Jahren der „Räuber“ überwog, lehrt ja auch der Umstand, dass die Schlussvignette der ersten Auflage der Räuber gerade das Gespräch zwischen Cäsar und Brutus an den Ufern des Styx illustriert (abgebildet in Wychgrams Schillerbuch 4. Aufl. S. 67). Dieselbe Brutusstimmung erzeugte ja auch den Gegensatz zwischen Fiesco und Verrina: „Verrina und Fiesco stehen sich auf dem schmalen Brett, das zur Galeere führt, wie Cäsar und Brutus in dem Wechselgesang der Räuber am Strande Lethes gegenüber“ (Minor II, 43). Nun verstehen wir auch, warum Schiller gerade den Fiesco seinem ehemaligen Lehrer Abel gewidmet hat: Dieser hatte die Brutusstimmung bei ihm schon von 1776 an genährt. Im Übrigen zeigt Abel weiter in diesem Kapitel an einzelnen Beispielen, dass und wie *gradus directioque sensuum, imaginationis, attentionis, comparationis, affectuum, sensus*

pulchri, idearum abhängen von äusseren Umständen: er beruft sich auf Helvetius, der gezeigt habe, wie Molière und Vaucanson sowie Rousseau und Rafael durch äussere Umstände beeinflusst und determiniert gewesen seien. Was aber für Schiller, dessen dramatische Neigung oder vielmehr Leidenschaft ja schon damals rege war, besonders interessant gewesen sein muss, das ist ein Citat aus Shakespeares Richard III., der in dem bekannten Monolog seinen Entschluss, ein Bösewicht zu werden, aus dem Verhalten der Menschen seiner Hässlichkeit gegenüber ableitet — wer erinnert sich nicht notwendig hier des Franz von Moor, dessen ähnlicher Monolog ja ganz an diese Stelle Shakespeares anklingt.

Noch ist aus demselben Kapitel folgende Stelle beachtenswert, in welcher Abel die *circumstantiae* schildert, wie sie zusammenkommen müssen *ad formandam characteris praestantiam: excitetur per illas imprimis affectuum ope animae fortis applicatio diuturnaque, sed non nimis vehemens, non ad plura distracta. Applicatio versetur in objectis gravibus, omnes voluntatis intellectusque vires requirentibus; deinde determinatione finis mediorumque et impedimentorum individualium ita determinentur actus comparationis voluntatisque, ut judicium affectusque evadant sani verique ex individualibus circumstantiis petiti.* Die hierin indirekt enthaltenen trefflichen Ratschläge zur Selbsterziehung hat sich der junge Schiller, der später so hart an sich arbeiten musste, sicherlich gemerkt: er hat es auch verstanden, die *impedimenta individualia* zu seinem Besten zu wenden und zu verwenden; er hat es selbst an sich erprobt, das schöne Wort: „Es bildet ein Talent sich in der Stille, doch ein Charakter in dem Strom der Welt" — sind doch diese Worte selbst nur eine dichterische, aber fast wörtliche Übersetzung des Abel'schen Satzes von der Zusammenwirkung der *circumstantiae externae ad formandam characteris praestantiam.*

Das sechste Kapitel handelt *de influxu mutuo facultatum singularum.* Hier beschäftigt sich Abel vorzugsweise mit der Beeinflussung der Einbildungskraft durch die anderen Vermögen: der Affekt beeinflusse die Imagination mehr als der Intellekt — also eine direkt auf die Psychologie des Dichtens bezügliche Bemerkung, welche unserem Schiller besonders wichtig gewesen sein muss, und deren Richtigkeit er an sich selbst noch zwanzig Jahre später zu erproben Gelegenheit hatte, als er vielleicht doch wohl zum Schaden der dichterischen Produktionskraft seinen Intellekt durch philosophische Studien schärfte. Abel verfolgt dann noch spezieller

den Einfluss des Affekts auf die übrigen seelischen Operationen, welcher eben sehr gross ist, *quia attentio semper dirigitur ad ideam affectui maxime respondentem:* sine *affectibus omnia sunt debilia.* Auch die schädlichen Einflüsse des Affekts kommen zur Sprache: *nocet vero, quod non omnes sed partem tantum idearum confert, adeoque judicium efficit falsum, imprimis cum omnes imaginationis ideas vividissime celerrimeque proferat.* Als Beispiel hierfür wird sehr passend Shakespeare's Mohr von Venedig angeführt, welcher sich durch seine jähzornige Eifersucht zu ganz urteilslosem Handeln verführen lässt. Zum Beweis dafür, *quantum ordo idearum ab affectu dependeat,* werden ferner längere Stellen aus Macbeth und aus dem Kaufmann von Venedig citiert, endlich wird auf die Constanze in König Johann hingewiesen.

Das siebente Kapitel handelt *de influxu systematis idearum in characterem.* Hier stellt Abel den wichtigen und richtigen Satz auf, dass der Charakter sehr wesentlich mitbestimmt ist durch die unbewussten *impressiones,* welche *in cerebro hominis de omnibus ideis conservantur.*

Das achte und letzte Kapitel handelt endlich *de linguae influxu,* und hier wird der Leitsatz an den Anfang gestellt: *lingua, quae primum determinatur ab ideis animaeque viribus, iterum influit in vires animae ideasque.* Die *ideae* werden ohne die zugehörigen *voces* teils gar nicht, teils weniger gut reproduciert; auch die *notiones abstractae* erfordern zugehörige *voces.* Daraus wird der Parallelismus der Entwickelung des Denkens und Sprechens abgeleitet: *per se patet, linguam et intellectum semper parallela esse.* Darauf beruht, wie es weiter heisst, das *Principium educationis nostrae, ubi ideas semper cum vocibus simul et per voces obtinemus, ubi modus cogitandi a signis exercetur et dirigitur.* Durch den Gebrauch vager *voces* entsteht auch ein *ingenium vagum: nunquam exstitit metaphysicus in lingua vaga; hinc lingua non philosophica nunquam prodest philosophis; hinc poetica, juvenilis lingua foecundissima est poëtis* — mit solchen Wendungen schliesst die Dissertation, gerade als ob ihr Verfasser sie speziell auf den jugendlichen Schiller zugeschnitten hätte, auf den jedenfalls gerade derartige Stellen den tiefsten und nachhaltigsten Eindruck gemacht haben.

Anhang.

II.

Ein Freimaurerliederbuch als Quelle des Liedes an die Freude?

Während der eben geschilderte Quellenfund eine unzweifelhafte Episode aus Schillers Leben betrifft, kann ich das Zweite, was ich vorbringe, nur unter starker Reservation, nur sehr hypothetisch einführen. Ich gebe es auch nur als Anhang zum Ersten, und nicht in der festen Form eines Ergebnisses, sondern in der bescheidenen einer Frage.

Vor einigen Jahren erwarb ich, ohne selbst Freimaurer zu sein oder zu Freimaurern nähere Beziehungen zu haben, gelegentlich einer grösseren Bücherbestellung von einem Breslauer Antiquar der Kuriosität halber eine auf Halle bezügliche Seltenheit: „Lieder mit Melodien zum Gebrauch der Loge zu den drey Degen in Halle. Halle 1784. Gedruckt bei Christian Gottlob Täubel.“ (61 Seiten Oktav.) Dieses Büchlein bietet einen äusserst merkwürdigen Einblick in die geistige Atmosphäre jener Zeit. Von den Geheimnissen des Maurertums erfährt man daraus natürlich auch nichts; denn dass „Weisheit, Schönheit und Stärke“ drei Ideale der Freimaurer sind, braucht man nicht erst aus dem Vers zu erfahren (S. 5):

Wo man der Tugend nur Altäre,
Das wahre Glück der Menschheit baut,
Wò ungetrocknet keine Zähre
Auf Wangen eines Armen thaut:
Wo Weisheit herrscht und Stärke thront
Und in dem Innern Schönheit wohnt.

oder aus folgendem Vers (S. 38):

Auf Bruder, fasst der Freundschaft Band,
Das euch die Weisheit bindet,
Auf, reicht als Maurer euch die Hand,
So treu, wie ihrs empfindet.
Liebt in der Treu Verschwiegenheit:
Dies fördert unsre Werke
Im Tempel der Glückseligkeit
Durch Weisheit, Schönheit, Stärke.

Sonstige Anspielungen auf maurerische Gebräuche sind dem Laien und also auch mir unverständlich. Was mir an dem Büchlein interessant ist, das ist die ganze Stimmung, welche im Wesentlichen auf derselben Welt- und Lebensanschauung beruht, welche Schillers Akademiejahre beherrscht: es ist dies die Philosophie der englischen Aufklärung, wie sie durch Locke begründet, durch Shaftesbury vertieft und durch Hutcheson verbreitet worden ist: die Welt erscheint als der Ausfluss eines liebenden Vaters, welcher alle seine Geschöpfe zur Vollkommenheit geschaffen hat;

diese Geschöpfe finden in der eigenen Vervollkommnung und in der Beförderung fremden Wohles ihr Glück; Glück und Tugend sind identisch, Tugend und Lebensgenuss liegen auf derselben Linie. Nur Aberglauben einerseits und Herrschsucht andererseits hindern die Menschen daran, das Paradies auf Erden zu gründen. Priesterbetrug und Tyrannenherrschsucht haben die Menschen um dies Paradies gebracht, das nun, nach Besiegung jener finsteren Mächte durch die Aufklärung, bald und leicht wieder errungen werden kann.

Dies ist genau die aus Schillers akademischen Jugendaufsätzen bekannte, besonders von Minor ausgezeichnet geschilderte „Glückseligkeitsphilosophie“ jener Zeit, welche damals ebenso „modern“ war, wie vor 30 Jahren der Schopenhauersche Pessimismus, wie jetzt das Nietzschesche Übermenschentum. Der jugendliche Schiller warf sich, in der Freude über die Befreiung aus den Banden der orthodoxen Kirchenlehre, diesem englischen Deismus gerade so gerne in die Arme, wie es auch Kant eine Zeit lang that. Dem späteren Schiller, welcher durch Kants harte Schule hindurchgegangen war, wurde diese glückseligkeitsselige Jugendphilosophie später fremd und fast zuwider, nachdem er durch Körner in den Gedankenkreis Kants eingeführt worden war.

Aus jener jugendlichen Glückseligkeitsphilosophie heraus, also aus Schillers vorkantischer Periode, stammt nun auch sein „Lied an die Freude“, das er selbst später daher auch sehr streng, sogar überstreng kritisierte: „es ist ein schlechtes Gedicht und bezeichnet eine Stufe der Bildung, die ich durchaus hinter mir lassen musste, um etwas Ordentliches hervorzubringen. Wie das Gedicht aber einem fehlerhaften Geschmack der Zeit entgegenkam, ist es Volksgedicht geworden“ (Brief an Körner vom 21. Oktober 1800) — ein hartes Urteil, welches jener Zeit der Aufklärung, ihren theoretischen Idealen und ihren praktischen Erfolgen nicht gerecht wird.

Die „Freude“ galt jener Glückseligkeitsphilosophie als eigentlicher Urgrund, als Kern und als Ziel der Welt und der Weltentwickelung. Der „liebende Vater“ hat, um mit anderen Freude fühlen zu können, andere Geister geschaffen, die sich mit ihm freuen sollen; Freude und Liebe sind die Triebfedern in dieser Welt, und Liebe und Freude die Ziele, denen die Entwickelung dieser Welt zustrebt; Freude ist nur im Verein mit anderen möglich, welche man liebt — darum ist wieder Freude und Freundschaft identisch.

Dies ist auch der Grundgedanke des „Liedes an die Freude“, das Schiller 10 Jahre nach jener Episode in der Karlsschule gedichtet hat — in ganz anderer Umgebung, im Leipziger und Dresdener Freundeskreis, 1785 und 1786, nach den ereignisreichen schicksalsschweren Jahren, welche der Publikation der „Räuber“ gefolgt waren. Aber noch lebte in Schiller jene Glückseligkeitsphilosophie, welche er in der Karlsschule unter Abels Leitung eingesogen hatte.

Ganz im Sinne dieser damaligen Zeitphilosophie ist nun auch das Freimaurerliederbuch gehalten, das im Jahre 1784 in Halle erschienen ist. In demselben findet sich auch auf S. 17 ein Lied an „die Freude“, dem dann

ein anderes folgt „der Entschluss“; ich citiere aus Beiden einige Strophen, welche ganz an Schillers Lied „An die Freude“ anklingen:

Vom Olymp ward uns die Freude,
Ward uns die Fröhlichkeit gesandt;
Blumenkränze tragen beyde
Für Euch, Ihr Brüder, an der Hand.

Diesem Lied, dem offenbar auch das bekannte Studentenlied: „Vom hoh'n Olymp herab“ u. s. w. entnommen ist, folgt nun das zweite mit folgenden Strophen:

Höher klimmen wollen wir
Unsern Pfad, ihr Brüder!
Losung sei uns Wissbegier,
Unser Wandel bieder,
Unser Blick sei Heiterkeit,
Unser Zweck Vollkommenheit.

Oben über'm Sternenheer
Herrschet unser Meister,
Um ihn rollen Welten her
Und ihm dienen Geister.
Zürnen Seines Angesichts
Wandelt beide in ein Nichts.

Drüben, drüben über'm Grab
Leuchtet er uns näher,
Fröhlich werft die Hüllen ab,
Einst beglückt're Späher!
Jauchzt, die Gruft beschliesst uns nicht,
Heller sehn wir dann das Licht.

Höher klimmen wollen wir,
Weise sein und bieder,
Glühn von heisser Dankbegier
Gegen ihn, ihr Brüder,
Der uns drüben über'm Grab
Auch die hellste Aussicht gab!

Man erkennt leicht, dass diese Gedanken teilweise wörtlich an Stellen aus dem Lied „an die Freude“ anklingen. Bemerkenswert ist noch, dass in dem Liederbuch auch die Form der Gesellschaftslieder, speziell mit einfallendem Chor der „Brüder“ — eine Form, welche Schiller seinem Lied an die Freude gegeben hat — öfters vertreten ist. Freilich ist damit nicht gesagt, dass Schiller diese Lieder nun gekannt haben muss; aber es besteht doch immerhin die Möglichkeit, dass sie ihm bekannt gewesen sind.

Schiller selbst war freilich nicht Freimaurer. Dass er mit Freimaurern verkehrt hat, ist aus seinem Leben bekannt. Schon in der Mann-

heimer Zeit besuchte ihn ein Freimaurer, um ihn für seinen Orden zu gewinnen, wie Wychgram in Schillers Leben (4. Aufl. S. 134) erzählt. In der Leipziger und in der Dresdener Zeit sind solche Einflüsse wohl des Öfteren an ihn herangetreten, und ich vermute, dass auch sein Freund Körner Freimaurer gewesen ist. Das Hallische Liederbuch ist im Jahre 1784 erschienen; im Jahre 1785 hat Schiller sein Lied an die Freude gedichtet. Es braucht gar nicht jenes Hallische Liederbuch in seine Hände gelangt zu sein: solche Lieder, wie sie ohne Verfasser in jenem Liederbuch stehen, werden wohl auch in anderen Freimaurerliederbüchern abgedruckt worden sein.

Dass übrigens zu Schillers Lied an die Freude auch schon andere Quellen bekannt sind, darf hier nicht verschwiegen werden. Speziell sind hier zu erwähnen Hagedorns Ode: „Freude, Göttin aller Herzen“, und das Lied von Uz: „Freude, Königin der Weisen“. Aber das schliesst nicht aus, dass Schiller auch diese Freimaurerlieder gekannt habe.

Ich weiss nicht, ob diese ganze Freimaurerliteratur in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Geistesgeschichte von rein wissenschaftlichen Gesichtspunkten aus nach der streng litterarhistorischen Methode bis jetzt genügend ausgenutzt ist. Sollte es nicht der Fall sein, so geben diese Bemerkungen vielleicht den Anstoss dazu.

Speziell wäre es interessant, darüber Nachforschungen anzustellen, ob und inwieweit die gerade um jene Zeit neu einsetzende Kantische Periode auch in der Freimaurerlitteratur sich wiederspiegelt. Man kann es wohl erwarten und es muss auch wohl so sein, wenn ein angesehener und eifriger Maurer Recht hat, welcher mir gegenüber erklärte, das Freimaurertum sei sozusagen angewandte Kantische Philosophie.

Karl Rosenkranz über Schiller.

Von Dr. Maximilian Runze in Berlin.

In einem Schiller gewidmeten Heft der Kant-Studien darf auch von Karl Rosenkranz die Rede sein. Obgleich sein hundertster Geburtstag (den 23. April 1805 ist er geboren) erst im folgenden Heft nachträglich durch Beleuchtung seiner Verdienste um die Kantforschung gegefeiert werden kann, so ist doch schon hier seiner Bedeutung, die er für die richtige Würdigung Schillers hat, Rechnung zu tragen. Denn Rosenkranz war nicht nur umfassender Philosoph, sondern auch von weitreichendem Einfluss auf die tiefere Begründung und systematische Ausgestaltung der Litteraturgeschichte. Und wie Schiller selber zugleich Dichter und Philosoph war, so zeigt sich uns gerade Rosenkranz als einer der Berufenen, um die Bedeutung Schillers ins rechte Licht zu rücken. Rosenkranz hat uns seine Beurteilung Schillers ausser in seinem „Handbuch einer allgemeinen Geschichte der Poesie", Teil III (1833) und seinem enzyklopädischen Werk „die Poesie und ihre Geschichte" (1855) besonders in zwei Abhandlungen dargeboten, — in dem Aufsatz „Schiller und Kant" (1838), dem die wertvolle Darstellung Schillers als Philosophen in seiner „Geschichte der Kantischen Philosophie" (1840), sowie in „Hegel als deutscher Nationalphilosoph" (1870) ergänzend zur Seite geht, und in dem Beitrag zum „Schiller-Denkmal" (Volksausgabe 1860; zweiter Band, S. 637—649): „Über Schillers Lied an die Freude". Es muss Poeten geben — solchermassen führt der in Hegelscher Denkkunst bewährte Forscher aus —, welche unmittelbar ein eben so grosses philosophisches Talent, Philosophen, welche ein eben so grosses poetisches haben, so dass sie dichtend spekulieren, spekulierend dichten. Ein solcher Dichterphilosoph war Plato, ein solch philosophischer Dichter Dante. Sodann muss es ein Verhältnis geben, in welchem sich das Poetische und Philosophische ausschliessen, so dass zwar Dichter und Philosoph in dem Besitz der Idee sich als die innigst Verwandten begegnen, in der Form des Besitzes aber weit auseinandergehen. So war es mit Hegel und Goethe. Was jener von Poesie in sich trug, das muss man in seiner Weltanschauung und Sprache überhaupt sowie in einzelnen genialen Verbildlichungen suchen. Was umgekehrt Goethe von Philosophie besass, das ist, einen von ihm selbstgeschaffenen Ausdruck zu gebrauchen, in seine Dichtung hineingeheimnisset. Legte er es einmal ausdrücklich darauf an, so brachte er es nur zu Apho-

rismen. Endlich ein drittes Verhältnis wird sich dann bilden, wenn die psychologische Beziehung des Vorstellens zum Denken im Poeten und Philosophen ein Wechselverhältnis bleibt, so dass der Philosoph sich im Denken immer an der Dichtung, der Poet im Dichten am Gedanken orientiert. Hier bedarf jeder der Vermittlung des andern. Unter den Philosophen werden hier diejenigen zu nennen sein, die im edleren Sinne des Wortes Popularphilosophen sind, wie Baco; unter den Dichtern die, welche sich ihres Stoffes durch einen reflektierenden Prozess bemächtigen. Ein solcher war Schiller. Seine Philosophie aber war die Kantische. Rosenkranz nennt ihn darum, weil er mit einer hohen Energie des philosophischen Denkens eine so grosse poetische Schöpferkraft vereinigte, einen „bewunderungswürdigen Menschen“, den Schiller'schen Styl in seinen Abhandlungen „eine ganz ausserordentliche Durchdringung eines begriffsklaren Verstandes mit einer malerischen Phantasie.“ Von diesen Schillerschen Abhandlungen aber sagt er ferner: „Man wird wohl nicht irren, wenn man annimmt, dass dieselben auf Hegel's Philosophie und Styl den grössten Einfluss gehabt haben.“

Rosenkranz' geistreiche Abhandlung über das „Lied an die Freude“ gedichtet 1785, schliesst mit der Ansicht, dass der Reiz dieses Liedes vorzüglich in der enthusiastischen Verherrlichung der Idee der Humanität liege. „Diese Idee ist so ewig, wie die Menschheit in Gott selber.“ Darum sei unser Lied auch kein fröhliches Lied. „Es ist kein Lied der Freude, sondern ein Lied, in welchem die höchsten Ideale unserm Gemüt vorgeführt und unser Streben zu ihrer Verwirklichung aufgefordert wird.“ Es sei eher ein Lehrgedicht, zu dem die ganze Menschheit den Chor bilden solle; — ein Bundeslied, aber eines Bundes der Menschheit; — ein Trinklied, in welchem die Brüder, die wir nicht ohne Schwestern denken können, den Pokal kreisen lassen.

„Die gährende Fülle, die pomphafte Sprache, die zwischen Lied und Hymne schwankende Form, die zuweilen dithyrambischen Sprünge, die Kühnheit der praktischen Postulate, all' dieser Sturm und Drang ist es, der den Deutschen dies Lied so zusagend macht; aber die Idee der Humanität ist das gemeinsame Siegel, welches jedem Worte des etwas chaotischen Liedes aufgedrückt ist. — Der Ernst in seiner gedankenvollen Bestimmtheit ist klar und die Freude folgt seinem Wirken. Wer sich freuen, sich wahrhaft menschlich freuen will, muss handeln, muss human handeln, muss mit dem Ernst handeln, der dem Gehorsam gegen die Idee angehört.“

Schillers letztes Bildnis.

Am späten Nachmittag des neunten Mai, in der sechsten Stunde, erlosch in Schiller das Leben, auf dessen nochmalige Rettung und Erhaltung kaum eine Stunde zuvor die Angehörigen aufatmend gehofft hatten. Der sanfte Schlummer nach den schweren Krampfanfällen des Vormittags war nicht der Genesungsschlummer, den Lotte und Karoline meinten.

Als dann der Diener unerwartet und plötzlich die Frauen an das Sterbebett rief, war wohl der erste Schreck und nachher der Schmerz und die Betäubung ihres Gemütes und ihrer Willenskräfte so schwer und masslos, dass die Zeit zerrann, ehe Wort und Verrichtung den ersten, dringenden und traurigen Anforderungen der Wirklichkeit zu gehorchen dachten.

So wurde es Nacht, bis die Nachricht von Schillers Tod zu den nächsten Freunden des Hauses drang. Das allgemeine Weimar erfuhr die Trauerkunde erst in der Frühe und im Verlaufe des Freitags, des 10. Mai.

Im Laufe dieses Tages fand sich auch der junge Ferdinand Jagemann, der später von Goethe als Maler geschätzte Bruder der Schauspielerin Karoline Jagemann, im Sterbehaus ein, und erbat und erhielt die Erlaubnis, das Antlitz des Toten mit dem Zeichenstifs festzuhalten. Seine Zeichnung blieb, neben der Totenmaske aus Gips, das letzte authentische Denkmal von der Form und dem wirklichen Ausdruck des Dichterhauptes.

Den zeitgenössischen Bericht, dass „die vollkommenste Ruhe das Antlitz verklärt“ habe, und dass „Schillers Züge die eines sanft Schlafenden“ gewesen seien, bestätigt Jagemanns Zeichnung mit der zuverlässigsten Glaubwürdigkeit.

Demgegenüber kann die sachliche Unrichtigkeit der Unterschrift: „Am Tage seines Todes gezeichnet“ vernachlässigt werden. Unter dem Eindruck des feierlichen Ernstes und der grossen Wahrheit des Todes war der Künstler absolut ehrlich in jedem Strich seines Stiftes, und die Erhabenheit, die von seinem Gegenstand ausging, führte seine Hand und machte sie sicher und fromm. So ward das letzte Bildnis Schillers eines der gelobtesten Werke des Malers, eine der besten Arbeiten seines ganzen Lebens.

Das Blatt ist aufbewahrt in der grossherzoglichen Bibliothek zu Weimar. Es misst 40 cm in der Höhe, 32 cm in der Breite. Seine packende Schönheit veranlasste, möglicherweise noch im Laufe des Spätjahres 1805, den Kupferstecher Johann Christian Müller zu einer graphischen Wiedergabe des Bildes. J. C. Müller war der Sohn des berühmten schwäbischen Kupferstechers Johann Gotthard von Müller, des selben, der Schillers



Schiller auf dem Todenbette.

Von Ferdinand Jagemann.



Portrait aus dem Jahre 1786, gemalt von Graff, gestochen hat (1793): ein Blatt von glänzender Technik und geistreicher Behandlung, das bei ziemlicher Seltenheit noch heute von Liebhabern sehr gesucht ist. J. C. Müller, der Sohn, war Lehrer an der Weimarer Zeichenakademie. Er hat weder die Bedeutung noch den Ruhm seines Vaters zu erreichen vermocht; doch war er ein durchaus wohl begabter und geschickter Kupferstecher und Zeichner und viel von der Treue und Andacht, mit der Ferdinand Jagemann das letzte Zeugnis von Schillers körperlichen Zügen ablegte, ging auf den nachschaffenden Künstler über, sodass ein Werk der graphischen Kunst entstand, das in seiner leicht realistischen Tönung dem Original kaum in etwas nachgiebt, an monumentaler Wirkung dieses sogar vielleicht in mancher Hinsicht übertrifft. Die genaue Zeit der Herstellung dieses Stichs ist mir unbekannt geblieben, trotz mehrfacher Nachforschung in dieser Richtung. Die graphische Technik, in der das Blatt ausgeführt wurde, ist ein ziemlich kompliziertes, und nicht häufig angewandtes Kupferätzverfahren auf weichem Grund, bei dem die Kupferplatte so behandelt wird, dass die Abdrücke davon, nach der Art ihres malerischen Reizes dem Punktierstich verwandt, sich technisch und zeichnerisch gleichzeitig in hohem Grade den Wirkungen der Lithographie annähern. Es haben von diesem Blatt mehrfache Nachdrücke stattgefunden, deren künstlerischer und Liebhaberwert erheblichen Schwankungen unterliegt.

Alle mir bekannt gewordenen Abdrücke zeigen aber als Unterschrift den Namen des Dichters und die erste Strophe von Goethes Epilog.

Das Bild selbst, 47 cm zu $35^1/_2$ cm im Lichten, zeigt das Haupt des toten Dichters in natürlicher Grösse, bleich, aber markig und machtvoll in die Kissen gedrückt. Die Züge verraten kaum eine Spur von der Arbeit des Todes. Das Gesicht ist eher weich gerundet, als mager, oder gar abgezehrt zu nennen und jedenfalls weit entfernt von jener übertriebenen Hagerkeit, die Schillers Gesicht wohl in seiner jugendlichen Sturm- und Drangzeit gekennzeichnet haben mag, die aber allmählich einem Ausgleich der Züge gewichen war, der sogar die Adlernase in eine gefällige Proportion zur Gesamterscheinung des Gesichtes setzte. Das dünne, rötliche und an den Schläfen schon leicht gebleichte Haar erhöht den Eindruck der ergreifenden Unmittelbarkeit. Der charakteristische Ansatz eines Doppelkinns deutet am wahrsten an, in welcher Richtung Schillers körperlicher Habitus sich zu entwickeln wenigstens im Begriff war: Eine nicht eben gesunde, trügerisch zunehmende Fülle der äusseren Körperformen ist bekanntlich im Verlauf des Krankheitsprozesses bei Schwindsüchtigen nicht selten. Die rasch wiederholten Anfälle seines Leidens, die Schiller im Winter von 1804 auf 1805 durchzumachen gehabt hatte, mochten indessen jene etwas gedunsene Fülle soweit zurückgezehrt haben, dass gerade in Schillers letzten Tagen die machtvolle, fast gemeiselte Energie der Linien hervortrat, die nun, von keiner Muskelverfettung verwischt, durch keine abstossend krankhafte Abmagerung entstellt, Schillers Antlitz im Tode mit dem Glanz einer erhabenen Würde und mit der ausgeglichenen, wahren Schönheit des grossen Menschen umgiebt. Die versöhnende, ruhige Hoheit des Todes hat mit der trotzigen Kraft einer von feurigem Geiste beseelten Natur auf diesem Antlitz den majestätischen Bund des Friedens geschlossen. Je länger der Beschauer sich dem Eindruck des Bildes hin-

giebt, desto beherrschender wächst diese Grundstimmung aus den Linien und aus dem schlichten Kolorit der Zeichnung hervor. Der Nachklang aus den letzten Zeilen der Unterschrift erhält durch sie eine plötzlich zum Erlebnis werdende, für das Auge sichtbare und für die Betrachtung erschütternde Wahrheit:

> . . . Und hinter ihm, in wesenlosem Scheine,
> Lag, was uns alle bändigt, das Gemeine.

Allmählich geriet das Blatt in ziemliche Vergessenheit. Goethe, den dies Bildniswerk vor allen, menschlich und künstlerisch, interessieren musste, hat seiner, so weit ich sehe, nirgends Erwähnung gethan. Es mochte seiner Art gemäss sein, das persönlich Schmerzliche, das für ihn mit dem Anblick des Blattes verknüpft war, durch Stillschweigen, ja vielleicht durch geflissentliches Ignorieren auszugleichen. Später stach der Nürnberger Stecher Johann Georg Serz das Bild nochmals, in erheblich verkleinerten Verhältnissen, in Stahl. Das Blättchen misst $14^1/_2$ zu 12 cm und zeigt eine geübte, aber handwerkliche Technik, die den glatten, unpersönlichen Charakter des Stahlstichs durch keinerlei Vorzüge unterbricht oder mildert.

Seit der Reproduktion des Müllerschen Stichs in Koenigs Litteraturgeschichte erfuhr das Totenbildnis Schillers eine neue Verbreitung. Die Anzahl der bekannten, zeitgenössischen Schillerbildnisse ist an sich nicht gross und ihr künstlerischer Wert ist in der Mehrzahl gering und jedenfalls sehr unterschiedlich. Das Vertrauen zu ihrer Ähnlichkeit kann nur diesem Umstand entsprechend sein.

Das Verständnis nun für die wertvolle, treue Realistik gerade dieser Zeichnung wuchs in dem Masse, als die sentimentale Vorliebe für das süsslich idealisierte oder für das pathetisch karrikierte Schillerbild zurückging; jene Vorliebe für das unwahre Pendant zum Goethe-Apollon, das durch die Säkularfeier im Jahre 1859 zum Typus erhoben und dem deutschen Volk in jeder Dutzendausgabe der sämtlichen und der ausgewählten Werke vorgesetzt wurde.

Heute scheint Jagemanns Zeichnung, trotzdem sie die Beseelung des lebendigen, geöffneten Auges vermissen lassen muss, dem Beschauer mehr zu sagen und menschlicher von menschlicher Grösse zu reden, als ein von „Schillerlocken“ umkräuselter, konventioneller Typus, der in der Hauptsache erst ein halbes Jahrhundert nach dem Tode des Dichters geschaffen wurde.

Es hat den Anschein, als ob die Säkularfeier dieses Jahres, der ja ohnedies die Erinnerung an Schillers Tod zugrunde liegt, unser Bild allgemein bevorzuge. Es wäre schön, wenn dieser Umstand zugleich Zeugnis von einer innerlich wirksamen Wahlverwandtschaft zwischen erhöhtem, historischem Wahrheitssinn und vertieftem, individualisierendem Geschmack ablegte.

Wenn sich ein Künstler fände, ein Herr und Meister, dessen Genie mit dem Genius Zwiesprach zu halten verstünde, so könnte es geschehen, dass auf dessen Machtwort die im Tode geschlossenen Augen sich noch einmal öffneten. Strahlte aus ihnen dann Schillers reifer Geist, der Geist

des Mannes, der auf den Wallenstein und auf den Tell als auf die vollendeten Denkmale seiner Kraft zurückschaut, so könnte ich mir dies Bildnis als das wahre Idealbild von Schiller denken:

Das Bild des Dichters, der, wenn ihm zu leben vergönnt geblieben wäre, den Demetrius-Stoff spielend bezwungen hätte, an dem nachher noch so manches, ansehenliche Können gescheitert ist.

Der, dem es so gelänge, nach hundert Jahren die Augen des Genius nochmals zum Leuchten zu bringen, der schüfe im Symbol des Bildes, was die höchste und beste Absicht einer solchen Hundertjahrfeier im Geiste sein kann: Er schüfe keinen hohlen Repräsentanten einer mit mehr oder minder grosser Absichtlichkeit zur Schau gestellten Idee, sondern er hauchte Geist und innerste Seele wieder in die vertraute, lebenswahre Gestalt. „Form und Stoff", Material und Gehalt wären nochmals Eins.

* * *

Die vorliegende Reproduktion ist nach einem guten, in meinem Besitz befindlichen Abdruck des C. Müllerschen Farbenstichs von Herrn Curt Stille in Freiburg i. B. auf photographischem Wege hergestellt, mit bewusster Berücksichtigung und Betonung der künstlerischen Eigenwerte des Blattes und unter entsprechender Verwendung eines mit besonderer Sorgfalt ausgewählten Materials. Auf diese Weise ist es gelungen, die farbige Kraft des graphischen Originals mit sehr befriedigender Wirkung wiederzugeben, so dass sich Herr Stille die Kant-Studien zu dem besonderen Danke verbindet, ihnen wohl zur besten aller im Buchhandel befindlichen Reproduktionen dieses schönen Kupferstichs verholfen zu haben.

Dr. Friedrich Alfred Schmid.

Das Schillerporträt von Gerhard v. Kügelgen.

Während über die unserem Hefte beigegebene Silhouette: „Schiller als Karlsschüler“ nichts weiter zu sagen ist, als dass sie den werdenden grossen Mann ausgezeichnet charakterisiert und insofern zu meinem Quellenfund aus Schillers akademischen Jahren eine höchst willkommene Illustrierung bietet — muss ich mich über das v. Kügelgen'sche Bild etwas weiter auslassen.

Dieses Schillerbild war viele Jahrzehnte hindurch nur durch einen mangelhaften Stich von Anderloni bekannt: Das Original blieb trotz allen Suchens verschollen.

Da sind nun vor einigen Jahren fast gleichzeitig zwei Originale des Bildes aufgetaucht. Dass es zwei Originale sind, daran ist zunächst nichts Merkwürdiges: die Künstler jener Zeit machten von ihren Porträtbildern sehr häufig mehrere Ausführungen: es geschah das damals häufiger als heute, aus dem naheliegenden Grunde, weil ja jetzt die Reproduktionstechnik so vollendet ist, dass Wiederholungen durch den Künstler selbst nicht mehr so notwendig sind. So hat z. B. Kügelgen selbst ein und dasselbe Goetheporträt drei- bis viermal mit kaum merklichen Variationen gemalt; dasselbe ist der Fall mit Raabes und Jagemanns Goethebildern.

Das Eine jener Originale des v. Kügelgenschen Schillerbildes war nun im Besitze der Herzogin Friederike von Anhalt-Bernburg (geborene Prinzessin von Schleswig-Holstein) gewesen. Sie hatte es in ihrer Sommerresidenz Alexisbad im Harz in ihrem daselbst befindlichen Schlösschen aufbewahrt. Die hohe Frau, welche hochbetagt im Jahre 1902 gestorben ist, kannte den Wert des Bildes, dessen besondere Schonung sie ihren Dienern stets aufgetragen hatte. Nach ihrem Tode fiel das Schlösschen Alexisbad mit all seinem Inhalt an einen Prinzen von Schleswig-Holstein-Augustenburg. Durch Nachlässigkeit der Hofbeamten, welche den Wert des Bildes nicht erkannten, wurde nun das Schillerbild (nebst einem dazugehörigen Goethebild Kügelgens als Pendant) an einen Privatmann im Harz um einen unglaublich geringen Preis verkauft, wie das ähnlich auch mit einer Reihe anderer wertvoller alter Gegenstände geschah. Der betreffende Privatmann erkannte zwar auch noch nicht sogleich, um was es sich handelte, aber er hatte als gebildeter Mann soviel Einsicht, um wenigstens auf den ersten Blick zu erkennen, dass er ein wertvolles Stück erworben hatte. Er reiste mit dem Bilde nach Dresden und Leipzig, und da wurde dann durch Professor Dr. Julius Vogel, Konservator am Leipziger Museum, festgestellt, dass es sich um ein Kügelgen'sches Original handelte. Professor Vogel liess nun das Bild in der Leipziger Illustrierten Zeitung vom 11. Dezember 1902 reproduzieren nebst einem Begleitartikel. Natürlich wurde diese Reproduktion sehr viel beachtet. Auch jener Prinz wurde nun aufmerksam auf das seltene Stück, das ihm entgangen war. Ein Rückkaufsversuch scheiterte an der hohen Forderung des neuen glücklichen Besitzers. So ist diese Bildergeschichte wieder eine

drastische Illustration zu dem bekannten Erfahrungssatze, dass Bilder oft die merkwürdigsten Schicksale haben. Es gilt nicht nur der Satz: *Habent sua fata libelli*: es gilt auch: *Habent sua fata tabellae.*

Auch das zweite Original des v. Kügelgenschen Schillerbildes hat ähnliche Schicksale gehabt. Vor einigen Jahren hing es hier in Halle in einem Laden zum allgemeinen Verkaufe aus. Hunderte sahen das Bild und Niemand nahm es: der Preis war, wenn auch nicht so gering wie beim Alexisbader Bilde, so doch mässig. Der Zufall führte mich in den Laden und ich erwarb das Bild, und rettete es damit vor der Verschleuderung. Über den Vorbesitzer, nach dem ich mich natürlich sogleich erkundigte, konnte ich nur erfahren, dass das Bild aus dem Besitz einer verarmten Anhaltinischen Adelsfamilie stammte, deren Name mir aber aus naheliegenden Gründen verschwiegen wurde.

Ich gab nun der Firma E. A. Seemann in Leipzig auf ihre Bitte hin die Erlaubnis, von meinem Bilde eine Reproduktion in Dreifarbendruck zu veranstalten und dieselbe dem in ihrem Verlag erschienenen Werke von Karl Heinemann „Goethe“ (dritte Auflage 1903) beizulegen (S. 474). Hierdurch wurde nun das Bild in seinem wunderbaren Farbenreiz dem gebildeten Publikum zum ersten Male vorgeführt. Eine zweite, ebenfalls farbige Reproduktion des Bildes (aber durch eine andere Kunstanstalt) hat nun soeben mit meiner Erlaubnis die Firma George Westermann in Braunschweig veranstaltet, indem sie das Bild in ihrem Maiheft 1905 ihrem Schillerfestartikel von Otto Harnack beifügte Die unserem eigenen Schillerfesthefte beigelegten Exemplare in Dreifarbendruck stammen zum Teil von der Firma E. A. Seemann, zum anderen Teil von der Firma G. Westermann.

Aus den obigen Mitteilungen ersieht man nun wieder aufs Neue, welchen wunderbaren Schicksalen Bilder im Privatbesitz ausgesetzt sind. Aber nicht immer führen diese Schicksale zu solch erfreulichem Ende. Die Bilder sind im Privatbesitz mancherlei Fährlichkeiten ausgesetzt: sie können durch Unachtsamkeit und selbst ohne Schuld leicht verdorben werden, und sie können im Erbgang nach einigen Generationen leicht verschleudert werden. Ebenso schlimm ist es, wenn sie ins Ausland verkauft werden. Bei den enormen Preisen, welche in Frankreich, England und Amerika von Liebhabern bezahlt werden, ist diese Gefahr sogar sehr drohend: wie viel wertvolles Gut ist aus Deutschland in den letzten Jahren über den Ocean gewandert in die Hände amerikanischer Milliardäre. Ich habe auf einen solchen Verkauf an Privatbesitzer verzichtet: solche Bilder, wie ein Kügelgen'sches Schillerbild, sind Eigentum der Nation und sollen allen zugänglich sein.

Ich freue mich daher, hier die Mitteilung hinzufügen zu können, dass Seine Majestät der König von Württemberg das bisher in meinem Besitz befindliche Bild erworben hat, um es dem Schillermuseum in Marbach zum 9. Mai zum Geschenk zu machen

H. Vaihinger.

Schillers transscendentaler Idealismus.

Von W. Windelband.

Was die Philosophie für Schiller bedeutet hat, ist im Allgemeinen leicht erkennbar und fraglos festzustellen: was aber Schiller für die Philosophie bedeutet hat, ist eine nicht ganz so einfach und selbstverständlich zu beantwortende Frage. Auch darüber allerdings besteht kein Zweifel, dass der Dichter mehr als irgend ein anderer von Kants Schülern dafür gewirkt hat, den Geist und die Gesinnung der kritischen Philosophie in die allgemeine Vorstellungsweise überzuführen und im Bewusstsein der deutschen Bildung heimisch zu machen, und dass diese seine Wirkung mit ununterbrochener Mächtigkeit noch bis auf den heutigen Tag von seinen philosophischen Dichtungen und ästhetischen Abhandlungen ausgeht. Allein damit ist noch nicht entschieden, welchen Anteil Schillers eigenes Denken an der Fortentwickelung der Kantischen Lehre, an der Ausgestaltung und Umgestaltung des kritischen Idealismus gehabt hat. In dieser Hinsicht sind die Ansichten wohl noch nicht völlig geklärt. Es ist nicht zu leugnen, dass Schiller selbst sehr deutlich die Punkte gekennzeichnet hat, an denen er, wenn nicht vom Geist, so jedenfalls vom Buchstaben der Kantischen Philosophie abwich, und dass er dabei zwar nicht über die Prinzipien, aber um so mehr über einige Ausführungen der kritischen Lehre hinauszugehen sich bewusst war. Ob man von diesem letzteren Bewusstsein sagen darf, der Dichter habe damit sich selber missverstanden, weil er mit seiner vermeintlichen Neuerung wesentlich doch im Bannkreise der Kantischen Philosophie bleibt — das wird schliesslich darauf hinauskommen, wie hoch man die Notwendigkeit des Zusammenhanges jener Prinzipien mit diesen besonderen Anwendungen einschätzt. Diese Schwierigkeit gilt nicht nur für Schillers Verhältnis zu Kant. Die kritische Gedankenwelt war kein starres, unverrückbar festgelegtes System; sie war es

weniger als die irgend einer anderen Philosophie. Sie stellte vielmehr eine in sich bewegte Mannigfaltigkeit dar, deren unerschöpflicher Reichtum eine Fülle lebendiger Beziehungen und Verwickelungen enthielt und zur Entfaltung bringen musste. Da war es und bleibt es denn schwer, das Mass der Verschiebung eindeutig zu bestimmen. Fichte konnte seine Lehre noch für die recht verstandene Kantische halten, als er — nicht bloss nach Kants eigenem Urteil — offensichtlich längst darüber hinausgegangen war: Schiller kann selbst da noch für einen echten Kantianer gelten, wo er über den Meister hinauszugehen glaubte. Auf der einen Seite kann man die gesamte Entwickelung des deutschen Idealismus als die Ausbildung des Systems der Vernunft betrachten, das durch die Kritik begründet worden war: auf der andern Seite kann jede Phase dieser Entwickelung vermöge der Herausarbeitung eines besonderen Moments, das sie charakterisiert, als ein Abweichen von Kant und ein Hinausgehen über ihn dargestellt werden. Und dies muss dann auch für die spezifischen Lehren anerkannt werden, bei denen Schiller seine Selbständigkeit empfand und betonte. — Sie haben das Recht dazu um so mehr, wenn sie sich als Ansatzpunkte erkennen lassen, an denen nachher kräftigere Seitentriebe aus dem Hauptstamme herausgewachsen sind.

Eines aber wird man bei der Feststellung der Bedeutung Schillers für die Entwickelung der Philosophie immer im Auge behalten müssen: das ist, dass er niemals eigentlich darauf aus war, ein System der Philosophie oder eines ihrer Teile, etwa der Ästhetik, lediglich als solches und um des Systems willen auszubilden. Das Motiv seines Philosophierens war zunächst das persönliche Bedürfnis nach einer begrifflichen Begründung jener Kulturpsychologie der Kunst, die den innersten Kern seiner Überzeugungen ausmachte und in der alle Fäden seiner Individualität, alle Interessen seiner Lebensführung zusammenliefen. Diese seine Lebensgedanken in einer Weltanschauung sicher zu verankern, war für den Dichter der Inbegriff seines metaphysischen Bedürfnisses, und als ihm die optimistische Harmonielehre der Aufklärung in die Brüche gegangen war, da ging er mit harter, immer neu ansetzender Begriffsarbeit daran, das neue philosophische Evangelium sich anzueignen. Sobald es ihm aber gelungen war, sich mit seinen Interessen in diesem Gebiete anzusiedeln und jene Grundüberzeugung, die er mitbrachte, in diesem festen Boden Wurzel fassen zu lassen, war der philosophische Teil seiner Lebensarbeit

vollbracht. Allein es handelte sich dabei für ihn nicht nur um diese persönliche Selbstverständigung, sondern die begriffliche Klarheit über die Stellung der Kunst in den Vernunftwerten der Menschheit und ihrer geschichtlichen Entwickelung galt dem philosophierenden Dichter zugleich als das wesentliche und unerlässliche Bindeglied in dem Zusammenhange der neuen Bildung der wahrhaften Humanität, die er für sein Zeitalter heraufzuführen sich berufen und mitberufen fühlte.

Hiernach ist auch Schillers Stellung zu Kants transscendentalem Idealismus zu bemessen. Der Dichter hat den gewaltigen Gedanken des Philosophen mit der ganzen Kongenialität seiner Persönlichkeit ergriffen: er fand darin den festen Ankergrund seines eigensten Wesens. Aber die Art, wie er auf diesem neuen geistigen Lebensgrunde seine eigene Aufgabe löste und die Begriffe für seine Überzeugung zurechtlegte, war von Anfang an frei von aller schülerhaften Befangenheit: mit voller Beherrschung der Gedanken prägt er ihnen seine eigene, aus der allgemeinen Redeweise glücklich herausgearbeitete Form auf; er verschmäht es auch nicht, Reinholdsche oder Fichtesche Wendungen, wo sie ihm leichter zum Ziele zu führen scheinen, sich anzueignen. Gelegentlich hat er sogar später einmal in den Formeln der Identitätsphilosophie geredet. Das Wesentliche und Wertvolle ist ihm immer, zu zeigen, dass in dem Prinzip, worin er das Eigenste der neuen Philosophie mit Recht erblickt, die gemeinsame Wurzel alles moralischen und alles ästhetischen Lebens aufgedeckt ist.

Darum ist Schillers Zugehörigkeit zum transscendentalen Idealismus in erster Linie diejenige einer Grundüberzeugung: dass es für das Bewusstsein keine andere Realität, keine anderen „Gegenstände“ giebt als diejenigen, die es aus seiner eigenen Vernunftbethätigung heraus erzeugt. Die Verwandlung der Welt in die Gegenstände des Bewusstseins ist die entscheidende That des kritischen Philosophen. Und dies Entscheidende hat Schiller genau so scharf gesehen und genau so fest ergriffen wie Fichte. Es ist der Grundton, auf den alle philosophischen Leistungen Schillers gestimmt sind. Wenn man diese Spontaneität des Geistes in der Erzeugung seiner Gegenstände Freiheit nennt, so gilt es in diesem — aber freilich nur in diesem! — Sinne, dass Freiheit der Centralbegriff des Schillerschen Denkens, wie des Kantischen und des Fichteschen ist.

Aber die allgemeine Formel der Autonomie, die das Wesen des transscendentalen Idealismus ausdrückt, enthält eine Mehrheit von Bedeutungen in sich, die in Kants Lehre sich vielfach mit einander verschlingen und je nach dem Vorwiegen der einen oder der anderen dem Grundgedanken von der Erzeugung des Gegenstandes aus der Spontaneität des Bewusstseins eine verschiedene Färbung geben. Es ist nicht nur für die Feststellung von Schillers Verhältnis zur kritischen Philosophie, sondern auch für das Verständnis von Kants Lehre und Entwickelung und für die Einsicht in die Motive der auf ihn folgenden Bewegung förderlich und erforderlich, diese Verschiedenheiten deutlich herauszuheben: sie belehren zugleich über den Ursprung und den Rechtsanspruch der verschiedenen Deutungen, welche die Kantische Lehre selbst früher und später erfahren hat.

Als das „Bewusstsein“ nämlich, dem die autonome Erzeugung des Gegenstandes zuzuschreiben ist, können drei verschiedene Instanzen betrachtet werden: das Individuum, die Menschheit, das „Bewusstsein überhaupt“. Erst in ihrer Verknüpfung und Zusammengehörigkeit machen sie zusammen das Ganze des kritischen Horizontes aus: aber dieser erscheint in sehr verschiedener Beleuchtung, wenn er aus dem einen oder dem andern dieser Gesichtspunkte allein oder auch nur hauptsächlich betrachtet wird.

Geschieht das aus dem ersten jener drei Standpunkte, so rückt die Idee der Persönlichkeit in den Vordergrund des transscendentalen Idealismus. Die Selbstgesetzgebung des Willens, die Selbstbestimmung des Handelns, die Selbstgestaltung des Lebens erscheinen als die Ideale einer Gesinnung, welche keine anderen Werte in der Welt anerkennt, als die von ihr selbst gesetzten. Diese stolze Moral der Persönlichkeit ist der aus dem Wesen des Mannes selbst stammende Einschlag in der Philosophie Kants; und wir werden kaum irre gehen, wenn wir meinen, sie sei unter den persönlichen Motiven seiner Lehre das bedeutsamste. Dieser Appell, dass der Mensch als Vernunftwesen sich und sein Leben auf sich selber stelle, war aber auch der Ton, der das lauteste Echo fand und für die neue Lehre die Jünger aus der Gesinnung heraus warb. Er hat auch Schiller ergriffen, der es aussprach, es sei gewiss von einem sterblichen Menschen kein grösseres Wort noch gesprochen, als dieses Kantische „Bestimme dich aus dir selbst“, was zugleich der Inhalt seiner ganzen Philosophie sei. Das sagt der Dichter gerade da, wo er sich anschickt, in den Kalliasbriefen

seine eigne ästhetische Theorie aus Kant herauszuarbeiten; und in der Tat ist diese seine Theorie in allen ihren Phasen durch das Bestreben bedingt, die Formen zu erfassen, in denen „diese grosse Idee der Selbstbestimmung“ das Wesen des Schönen ausmacht. Das war aber nur dadurch möglich, dass Kants Idee der Autonomie in Schiller nicht nur den sittlichen Menschen, sondern auch den Künstler packte; dass der Dichter in der Erzeugung der ästhetischen Welt aus dem Bewusstsein, wie sie Kant lehrte, sein eigenstes und innerstes Schaffen wiederfand. Das ist die unsterbliche Bedeutung der Kritik der Urteilskraft.

Auch hierin ist es zuletzt die künstlerische Gesinnung, die Schiller zum Jünger Kants gemacht hat. Er war sich aus eignem künstlerischen Erlebnis der schöpferischen Kraft der genialen Phantasie bewusst; ihm war es das Geläufigste, dass die ästhetische Welt eine neue, eine andere ist als die gemeine. Kein Gegensatz kehrt in den ästhetischen Abhandlungen und in den dazu gehörigen Gedichten so häufig wieder wie der von Wahrheit und Wirklichkeit. „Was sich nie und nimmer hat begeben, das allein veraltet nie.“ Die Erhebung des Stoffs in die Form, die Vernichtung des Stoffs durch die Form, das Hinausleben aus dem „Gemeinen und Traurigwahren“ in die höhere Welt der reinen Gestaltung — und wie sonst die charaktervollen Formeln dafür lauten: immer ist die Schönheit „unsere zweite Schöpferin.“ „Wer sich über die Wirklichkeit nicht hinauswagt,“ heisst es in den ästhetischen Briefen, „der wird nie die Wahrheit erobern.“ Oder „die Wahrheit ist nichts, was so wie die Wirklichkeit oder das sinnliche Dasein der Dinge von aussen empfangen werden kann; sie ist etwas, das die Denkkraft selbsttätig und in ihrer Freiheit hervorbringt“. Das ist zweifellos im intimsten Sinne des transscendentalen Idealismus gedacht, und es ist höchst interessant, wie der Dichter in diesem Sinne die kritische Erkenntnistheorie sich ästhetisch assimiliert hat. In dem intellektuellen Prozess wird der Mensch aus einem Sklaven der Natur zu ihrem Gesetzgeber: indem er aus den Empfindungen den „Gegenstand“ schafft, und ihn „betrachtet“, wird er von dem Objekte wie von der Begierde, mit der es ihn ergriff, frei und erhebt sich zu der Form, dem Nachbild des Unendlichen. So vollzieht sich schon in der Wahrnehmung jener Rhythmus der drei Zustände, wonach im physischen der Mensch die Macht der Natur erleidet, im ästhetischen sich ihrer entledigt und im moralischen sie beherrscht. Aber dieser Vorgang ist die Tat des

Subjekts, das in der Betrachtung von der gemeinen Wirklichkeit der Dinge die Form ablöst und auf ihr als dem schönen Scheine weilt. Diese Gleichgiltigkeit gegen die Realität ist in Wahrheit die Erweiterung des menschlichen Gemüts zu seiner höheren Bestimmung; der Schein ist des Menschen Werk, und an ihm übt das Gemüt nur sein Eigentumsrecht aus, wenn es in der Kunst des Scheins mit ihm spielt und in ungebundener Freiheit nach eigenen Gesetzen mit ihm schaltet.

Freilich fügt Schiller hinzu, der Mensch besitze dieses souveräne Recht schlechterdings auch nur in der Welt des Scheins, in dem wesenlosen Reiche der Einbildungskraft. Er versucht nicht, und es war nicht seine Aufgabe, festzustellen, worauf die Einschränkung dieses Eigentumsrechts im Theoretischen und im Praktischen beruht: aber die Lösung dieser Aufgabe wäre vielleicht sehr schwierig, wenn nicht unmöglich auf dem Boden dieser Ästhetisierung des transscendentalen Idealismus gewesen. Mit der leisen Wendung ins Psychologische, die daran unverkennbar ist, wird die Autonomie zu einer Praerogative der einzelnen ästhetischen Persönlichkeit und gerät in Gefahr, die Fühlung mit der allgemeingiltigen Gesetzmässigkeit zu verlieren. Wie es denn charakteristisch ist, dass Schiller unter den kantischen Prinzipien der ästhetischen Urteilskraft dasjenige am fremdesten geblieben ist, wonach in dem übersinnlichen Substrat der Menschheit, d. h. im Bewusstsein überhaupt, die Möglichkeit der allgemeinen Mitteilbarkeit des ästhetischen Zustandes gefunden war. Der Dichter berührt dies Prinzip, wo er von der Herrschaft des Formtriebes redet, bei der sich der Mensch zu einer Ideeneinheit erhebe, die das ganze Reich der Erscheinungen unter sich fasst: aber er schwächt es damit ab, dass er diesen Zustand für denjenigen erklärt, in welchem wir „nicht mehr Individuen, sondern Gattung“ sind. Das ist allerdings um so weniger verwunderlich, je mehr man bedenkt, wie schwierig es in Kants eigner Darstellung ist, das „Bewusstsein überhaupt“ von der menschlichen Gattungsvernunft zu unterscheiden. Allein bedenklicher war es, dass in Schillers Theorie des Spieltriebes die Autonomie der künstlerischen Persönlichkeit bis zu der souveränen Schrankenlosigkeit der Phantasie gesteigert erscheinen konnte, die sich unter der Mitwirkung missverstandner Lehren Fichtes später als romantische Ironie entfaltet hat.

Wie weit indessen Schiller selbst von dieser Gefahr entfernt war, lässt sich — innerhalb seiner philosophischen Untersuchungen — am besten daraus entnehmen, dass es gerade die entgegengesetzte Richtung war, in der er zuerst seine selbständige Position auf dem Boden der kritischen Ästhetik zu gewinnen suchte. Vor schrankenlosem Subjektivismus ist derjenige bewahrt, der seine Aufgabe darin setzt, den objektiven Begriff der Schönheit zu finden: und das ist bekanntlich das Thema der Kalliasbriefe. Schon dies Thema gilt zum mindesten als eine Ergänzung von Kants Analytik des Schönen, die sich auf die Kritik der Apriorität des ästhetischen Zustandes beschränkt und die Möglichkeit einer Begriffsbestimmung der schönen Dinge abgelehnt hatte. Und in der Tat folgt Schiller hier einem kräftigen, sachlich wohlbegründeten Impulse. Denn so sehr er mit Kant überzeugt war und überzeugt sein durfte, dass der ästhetische Gegenstand als solcher niemals gegeben ist, sondern immer erst in der interesselosen Betrachtung als Form und Schein entspringt, so sehr vermisste er von seinem theoretischen Bedürfnis aus in der Kritik der Urteilskraft eine Antwort auf die Frage, wie die Stoffe der Erfahrung beschaffen sein müssen, um solche Formung zu ästhetischen Gegenständen im künstlersich gestimmten Gemüte hervorrufen oder auch nur vertragen zu können. Auch dieses theoretische Bedürfnis Schillers wurzelt in seinem künstlerischen Erleben. Wir wissen genau, wie vorsichtig und gewissenhaft er selbst in der Wahl seiner Stoffe und in der Erwägung ihrer dichterischen Formbarkeit verfuhr: musste er sich nicht Rechenschaft darüber zu geben versuchen, auf welchen Eigenschaften in den Stoffen selbst diese Verschiedenheit ihrer ästhetischen Verwertbarkeit beruhe? Diese Frage hatte Kant beim Schönen in der Tat nicht gestellt, geschweige denn beantwortet: denn sie lag ausserhalb seiner rein transscendentalen Problemstellung, die nur die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori für das Gefühlsvermögen betraf. Geradesowenig hatte er in der Kritik der reinen Vernunft die methodologische Frage aufgeworfen, welche Eigenschaften etwa die einzelnen Erscheinungen aufweisen müssen, um unter besondere Naturgesetze subsumiert zu werden. Jenes Problem der Kalliasbriefe stellte aber in keiner Weise den transscendentalen Idealismus der Ästhetik in Frage, es lag vielmehr unmittelbar in dessen Konsequenz. Ja, Schiller hätte sich darauf berufen können, dass Kant selbst in der Analytik des Erhabenen den Weg eingeschlagen hatte, genau zu untersuchen, wie

Erfahrungsinhalte an Grösse oder Kraft beschaffen sein müssen, um zwar nicht selbst erhaben zu sein, aber das Gemüt in den Zustand zu versetzen, worin sie als erhaben beurteilt werden.

Dabei läuft die Schillersche Lösung des so gestellten Problems auf eine Vorstellungsweise hinaus, welche die höchste und reifste Form des transscendentalen Idealismus zur Voraussetzung hat: denn die Schönheit als Freiheit in der Erscheinung, diese innere Notwendigkeit der Form an einer sich selbst erklärenden Erscheinung, diese Heautonomie, die eine objektive Beschaffenheit der Gegenstände sein soll, weil sie ihnen bleibt, auch wenn das vorstellende (Einzel-) Subjekt ganz hinweggedacht wird, — alle diese aus dem kritischen Begriffsarsenal geholten Bestimmungen sind doch nur dann verständlich, wenn die Naturerscheinungen, die jenes objektive Merkmal des Schönen an sich haben sollen, selbst schon als Gegenstände des Bewusstseins überhaupt gedacht werden. Niemals ist Schiller dem letzten Höhepunkte des Transscendentalismus näher gewesen als hier, wo er sich von dem sog. subjektiven Idealismus zu Gunsten einer objektiven Definition der Schönheit zu entfernen scheint. Und wie reif er bei der Zusammenfassung seiner gesamten Untersuchungen diese begrifflichen Beziehungen durchschaut hat, zeigen die Worte, die er am 25. Okt. 1794 an Körner schrieb: „Das Schöne ist kein Erfahrungsbegriff, sondern vielmehr ein Imperativ. Es ist gewiss objektiv, aber bloss als eine notwendige Aufgabe für die sinnliche vernünftige Natur; in der wirklichen Erfahrung aber bleibt sie gewöhnlich unerfüllt. Es ist etwas völlig Subjektives, ob wir das Schöne als schön empfinden; aber objektiv sollte es so sein.“

Solchen Aussprüchen gegenüber wird man sich doch freilich schwer des Eindrucks erwehren können, dass die Energie des Schillerschen Denkens von der Ausbildung, Anwendung und Ergänzung der Kantischen Prinzipien leise zu ihrer Umbildung hindrängt, ohne diese selbst noch zu vollziehen. Denn von dieser Art der Stellungnahme zur Kantischen Ideenlehre war der Schritt nicht weit zu Schellings „transscendentalem Idealismus“, von dem sich dann die Aussicht auf die „Philosophie der Kunst“ und die Hegelsche Ästhetik eröffnet. Schiller selbst hat diesen Schritt nicht gethan. Denn er verfolgte diesen Weg nicht weiter. Ihm genügte dieser sein Beitrag zur Ausführung des Gedankens, den ja im Grunde genommen auch schon die Kritik der Urteilskraft ausgesprochen hatte: dass der Stoff der Naturerscheinungen und

das Formprinzip der Vernunft in letzter Instanz auf einander hinweisen und zweckvoll auf einander abgestimmt sind. Die Durchführung überliess er den Systematikern; er selbst wendete sich nun ganz der Aufgabe zu, die ihm vor allem am Herzen lag: mit den Kantischen Begriffen die Stellung der Kunst im Zusammenhange der menschlichen Lebensentwickelung zu begreifen. Eben damit aber kehrte Schillers transscendentaler Idealismus von jenem Ausblick auf das Metaphysische zu der wesentlich anthropologischen Auffassung zurück.

Denn wenn das Schillersche Hauptproblem, dessen Lösung für den Dichter sachlich seit den „Künstlern" feststand und stehen geblieben ist, jetzt unter die Gesichtspunkte des transscendentalen Idealismus gerückt wurde, so war das entscheidende Moment die Auffassung des ästhetischen Lebens als der spezifischen Leistung des Menschen. Nur in seiner sinnlich-übersinnlichen Doppelnatur sollten die Bedingungen für diese Funktion gegeben, eben deshalb aber auch in dieser Funktion selbst die vollständigste Bestätigung seines Wesens enthalten sein. Diese Voraussetzung vom Menschen als dem Mittelgliede zweier Welten hatte Schiller dereinst den herrschenden Vorstellungen entnehmen können: aber sie war auch in die Kantische Weltanschauung übergegangen, und sie bildete eines der Grundmotive der Kritik der Urteilskraft. Natur und Freiheit — so hiess es hier —, die sonst geschiedenen Reiche der theoretischen und der praktischen Vernunft, finden in dem ästhetischen Bewusstsein ihre Vereinigung: aber gerade deshalb legte auch Kant darauf Wert, dass das Schöne und das Erhabene nur Erscheinungen für den beiden Sphären zugehörigen Menschen seien. Ganz in diesem Sinne behandelt Schiller die ästhetische Erziehung des Menschen. In einer Transscendentalpsychologie, die an Fichtesche Bestimmungen anklingt, konstruiert er bekanntlich den Spieltrieb als die Ausgleichung des Gegensatzes der beiden Triebrichtungen im Menschen. Diese Konstruktion hat zwar ihr Vorbild in dem Spiel der Vorstellungsvermögen oder Erkenntniskräfte, das in der Kritik der Urteilskraft die transscendentalpsychologische Grundvoraussetzung bildete: aber sehr viel energischer als Kant hob Schiller hier hervor, dass das ästhetische Leben dem Menschen wesentlich und einzig angehöre. Weder unter ihm in der Natur noch über ihm in der Geisterwelt giebt es Schönheit: in ihm allein als dem sinnlich-übersinnlichen Doppelwesen ist sie möglich und als Ausprägung dieses seines spezifischen Wesens not-

wendig. Während die theoretische Vernunft über ein Reich der Natur gebietet, dem das empirische Wesen des Menschen nur als ein Teil neben andern eingeordnet ist, während die praktische Vernunft ihr Freiheitsgesetz für „alle vernünftigen Wesen“ überhaupt errichtet, zu denen der Mensch nur als eines der Glieder einer übersinnlichen Weltordnung gehört, hat es die ästhetische Vernunft einzig und allein mit dem Menschen als diesem gegebenen Doppelwesen zu thun. Hier ist demnach die kritische Untersuchung wirklich auf das Verständnis der Organisation der menschlichen Vernunft gerichtet, und die Auffassung der Kantischen Lehre, welche das ganze Geschäft der Transscendentalphilosophie unter diese Aufgabe stellt, findet in dem transscendentalpsychologischen System der Schillerschen Ästhetik ihr bedeutsamstes Vorbild, das z. B. gerade bei Alb. Lange auch historisch als solches gewirkt haben mag. Um so begreiflicher aber ist es, dass Schiller in diesen „Briefen“ mit jenem „objektiven“ Begriffe der Schönheit als Freiheit in der Erscheinung, zu dem er in den Kalliasbriefen vorgedrungen war, direkt nichts anfangen konnte.

Aus der Lehre vom Spieltrieb, die Schiller in dieser Weise entwickelte, ergab sich notwendig das doppelte Verhältnis, wonach der ästhetische Zustand einerseits als die unumgängliche Überleitungsstufe aus der sinnlichen in die intellektuell-moralische Bestimmtheit des Menschen, andererseits als die vollkommenste und höchste Ausprägung seines ganzen, nur ihm eigenen Wesens gelten musste. Beide Seiten der Sache sind in ihr selbst gleichmässig begründet und gehören deshalb für Schiller, wie schon in den „Künstlern“, notwendig zusammen, ohne mit einander zu streiten: sie können nicht auf verschiedene Entwickelungsstufen des Schillerschen Denkens verteilt werden. Vielmehr ist eigentlich erst hier dem Dichter die begriffliche Lösung des Problems gelungen, das ihn und Körner in ihrem Briefwechsel als das wichtigste beschäftigt: unter einem höheren Prinzip das Verhältnis des ästhetischen und des moralischen Lebens zu einander zu bestimmen. Es ist das intimste Lebensinteresse Schillers, das hier seine Befriedigung findet: die Beziehung seines persönlichen Berufs auf die allgemeine sittliche Bestimmung des Menschen. Wir verstehen, wie nach dieser innersten Beruhigung der lang zurückgehaltene Quell seiner dichterischen Schöpferkraft sich in mächtigem, hinreissendem Strome ergossen hat.

Was aber dem kritischen Denker Schiller hier vorschwebt, ist, wie wir heute sagen würden, nicht mehr und nicht weniger als die Frage nach der lebendigen Beziehung der Vernunftwerte zu einander: Wir wissen, wie Kant ursprünglich darauf ausgegangen war, sie in reinlicher Scheidung aus einander zu halten: aber die Kritik der Urteilskraft, sein höchstes Werk, hatte, wie sie das Verhältnis der teleologischen Betrachtung zur Erkenntnis der Naturgesetzmässigkeit in mustergiltiger Weise bestimmte, so auch die Beziehungen des ästhetischen Verhaltens im Schönen wie im Erhabenen zu der sittlichen Natur des Menschen herausgearbeitet. Fern von aller engen und ängstlichen Unterstellung der Kunst unter moralisierende Zwecke, war hier die bedeutsame Verbindung des ästhetischen Lebens mit den höchsten Wertbestimmungen der Menschheit vollauf begriffen worden. Freilich hatte Kant in der kritischen Reinlichkeit seiner Unterscheidungen gerade diese Beziehungen aus dem Umkreise der „reinen“ Schönheit verwiesen und sie bei der „angehängten“ untergebracht, zu der schliesslich doch auch — wie es Schiller selbst gezeigt hat — das Erhabene zu rechnen ist. Schillers Begriffsbestimmungen hatten das „bedeutungslose“ Schöne von vornherein aus der Welt geschafft: die „Freiheit in der Erscheinung“, die er auch als „Vernunftähnlichkeit“ bezeichnete, liess die Selbstbestimmung aus jeglicher Gestalt des Schönen uns „zurückstrahlen“. Hier sieht man vielleicht am einfachsten, wie alle die heutigen Theorien der „Einfühlung“ nur die mühseligen Versuche sind, mit den Mittelchen der empirischen Psychologie die Kantisch-Schillersche Idee dem alltäglichen Bewusstsein mundgerecht zu machen.

In der That hatte Schiller in der Idee der Selbstbestimmung das höhere Prinzip gefunden, dem sich der moralische und der ästhetische Wert gleichmässig unterordneten. Dass auch der logische Wert, die Wahrheit, in dieselbe Ordnung gehört, berührte er nur gelegentlich: aus der Gesamtheit seiner Interessen ist es zu verstehen, dass er das Hauptgewicht auf die Koordination des moralischen und des ästhetischen Wertes legte. Diese Koordination aber wurde selbstverständlich zu einer Wechselwirkung: wie das Schöne sich in der Bedeutsamkeit vollendet, mit der die sittliche Bestimmung des Menschen als frei gestaltete Form in die sinnliche Erscheinung tritt, so kann zwar die Erhabenheit der Pflichterfüllung in ihrem Triumphe über die sinnliche Neigung moralisch

nicht überboten werden, aber es giebt ein „ästhetisches Übertreffen der Pflicht“ in der edlen Gesinnung.

Diese Theorie der „schönen Seele“ steht nun wieder an sich, wie es Schiller selbst sehr richtig hervorgehoben hat, in keinem Widerspruch mit der Kantischen Ethik; aber sie enthält eine anders gerichtete Anwendung ihrer Prinzipien und tritt deshalb in Gegensatz zu derjenigen, die Kant seinem eigenen Wesen gemäss ausgeführt hatte. Das Verhältnis der beiden im Menschen verknüpften Welten, der sinnlichen und der übersinnlichen, zeigt bei Kant wie bei Platon ein doppeltes Gesicht: es besteht zwischen ihnen einerseits der notwendige Gegensatz, ohne den die Norm und der Imperativ gegenüber der gegebenen Wirklichkeit ihren Sinn verlieren würden, und andererseits die Zusammengehörigkeit, vermöge deren allein auf eine, wie auch immer beschränkte Verwirklichung der Norm im Wirklichen zu rechnen ist. Die negative Seite dieses Verhältnisses hat Kant, zumal in der eigentlichen Moral, mit der Rigorosität betont, die Schillers Widerspruch und Spott hervorrief; aber auch Kant hat in seinen grossen Gesamtansichten des Lebens die schliessliche Gestaltung der Sinnenwelt zur Verwirklichung der Freiheit deutlich gezeichnet. Schiller aber hat sich zu der Notwendigkeit des Gegensatzes bedingungslos für alle Fälle bekannt, in denen das höhere Ziel seiner ästhetischen Ausgleichung noch nicht erreicht ist.

Auch diese bekannteste Differenz zwischen dem Dichter und dem Philosophen ist also an sich nur von gradueller und sekundärer Bedeutung, indem sie sich erst auf dem Boden einer prinzipiellen Gemeinsamkeit entwickelt. Aber in den Argumenten, mit denen Schiller dabei seine Stellung verteidigt, kommen Motive zum Wort, in denen sich wiederum leise Antriebe tieferer Abspaltung ankündigen. Es handelt sich um den Wert der Legalität. Schiller macht darauf aufmerksam, dass eine dem Sittengesetz konforme Handlung, die nur als eine schöne Wirkung einer glücklichen Natur anzusehen ist, zwar vor dem Richterstuhl der kritischen Moral sittlich indifferent bleibt, darum aber doch ihren positiven Wert nicht etwa im gemein utilistischem Sinne, sondern unter dem Gesichtspunkte behält, dass damit die Verwirklichung des Sittengebotes in dem Zusammenhange des gesellschaftlichen Lebens erreicht ist. Diese objektive Realisierung des Sittengesetzes gilt also bereits als ein eigener Wert neben der subjektiven Grund-

bestimmung, dass nichts gut sei als der gute Wille. Indem Schiller hier die erzieherische Bedeutung der ästhetischen Veredlung der Empfindungen im Vernunftinteresse der Gesamtheit hervorhebt, bereitet er die Auffassungsweise vor, die in Hegels Unterscheidung der subjektiven Moralität von der objektiven „Sittlichkeit“ ihr letztes Wort gesprochen hat.

Damit hängt noch ein Anderes zusammen. Das Ideal der schönen Seele ist schliesslich doch der erste Protest gegen die Maximenhaftigkeit der Kantischen Moral, für die alles Einzelne seinen ethischen Wert nur durch die Übereinstimmung mit einem allgemeinen Gesetze erhalten sollte. Je mehr die ethische Billigung mit der ästhetischen verschmilzt, um so mehr nimmt sie — nach den Prinzipien der Kritik der Urteilskraft — den Charakter des Einzelurteils an, dessen Wertungsgrund nicht mehr in einem Begriffe zu suchen ist. Und so wächst hier wieder die Urmacht der Persönlichkeit heran, deren ethischen Wert Kant zwar im Allgemeinen auf die höchste Höhe gehoben, deren individueller Gestaltung er aber in seiner Lehre nicht hatte gerecht werden können.

Alle diese grossen Fragen über die Verhältnisse der Kulturwerte zu einander kommen nun natürlich auch bei Schiller in den lebendigsten Fluss, wenn sie unter die geschichtsphilosophische Betrachtung gestellt werden, deren eigenste Aufgabe ja gerade die Beantwortung dieser Fragen ist. Hier kommen deshalb, wenn man Schillers Verhältnis zu Kant ins Auge fasst, alle die Differenzen zu Tage, die bisher im Einzelnen betrachtet wurden. Während der Königsberger Philosoph den Sinn der Geschichte in der Herbeiführung der besten Staatsverfassung sieht, hat der Dichter das ästhetische Leben in den Mittelpunkt der historischen Bewegung gestellt. Dem Historiker Schiller, dem die Universalgeschichte schliesslich doch wesentlich Kulturgeschichte war, ist die Gestaltung eines Reichs vollkommener Bildung, der „ästhetische Staat“, das Beste, was von der Erziehung der Menschheit zu hoffen ist.

Allein so weit hier die sachlichen Bestimmungen bei Kant und bei Schiller aus einander gehen mögen, so tief bleibt die Verwandtschaft im eigentlichen philosophischen Prinzip. Das kommt am besten bei den Fragen nach dem Anfang der Geschichte, nach

dem Verhältnis der historischen Bewegung zu ihren natürlichen Bedingungen heraus. Für Schiller wie für Kant ist die Geschichte keine Notwendigkeit natürlicher Entwickelung: sie ist das Werk der menschlichen Gattung, ihre That der Freiheit, ihre Selbstbestimmung zur Erfüllung ihrer Aufgabe. Das ist die letzte und höchste Gesinnungsgemeinschaft beider Denker im transscendentalen Idealismus.

Kant und Schiller.



Der Denker stieg in dunkle Tiefen,
Er liess der Erde grüne Pracht,
Getreu den Geistern, die ihn riefen,
Stieg er hinunter in die Nacht.
Es schwand das Leben, das vertraute,
Es blich des Himmels blauer Schild,
Doch seiner Heldenseele graute
Nicht vor der Furcht Medusenbild.

Dort wo die letzten Quellen rauschen,
Draus des Erkennens Strom sich drang,
Dort stand er still in ernstem Lauschen,
Entzückt von seinem Wogengang.
Und wie sein Strahlenaug ihm brannte
Statt einer Ampel mattem Blick,
So glänzt es ihm, da er sich wandte
In der Erscheinung Land zurück.

Und wieder wölbte sich der Bogen
Des Himmels über seinem Haupt,
Und leuchtend kamen hergezogen
Die Sterne, denen er geglaubt.
Dann kündet er zur rechten Stunde
Was er geschaut am heilgen Ort:
Tiefsinnig von des Weisen Munde
Fiel das gedankenschwere Wort.

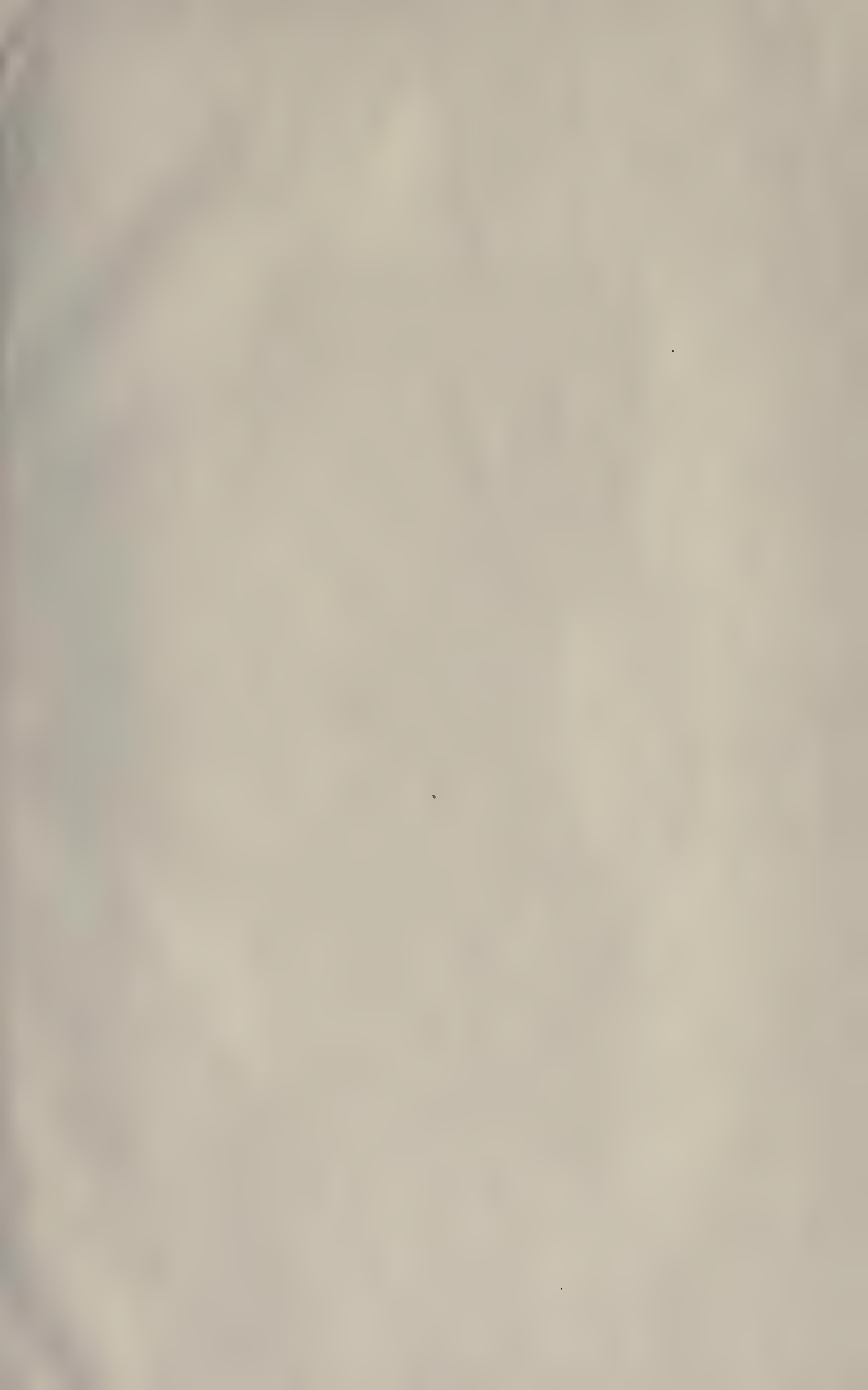
Und als ihm will den Scheitel beugen
Die Zeit, die jede Kraft verheert,
Da sendet Zeus ihm einen Zeugen,
Der seines Werkes Sinn bewährt:
Den Adler, der in starken Fängen
Des Gottes Donnerkeile hält,
Von des Olympos sel'gen Hängen
Den Boten an die dunkle Welt.

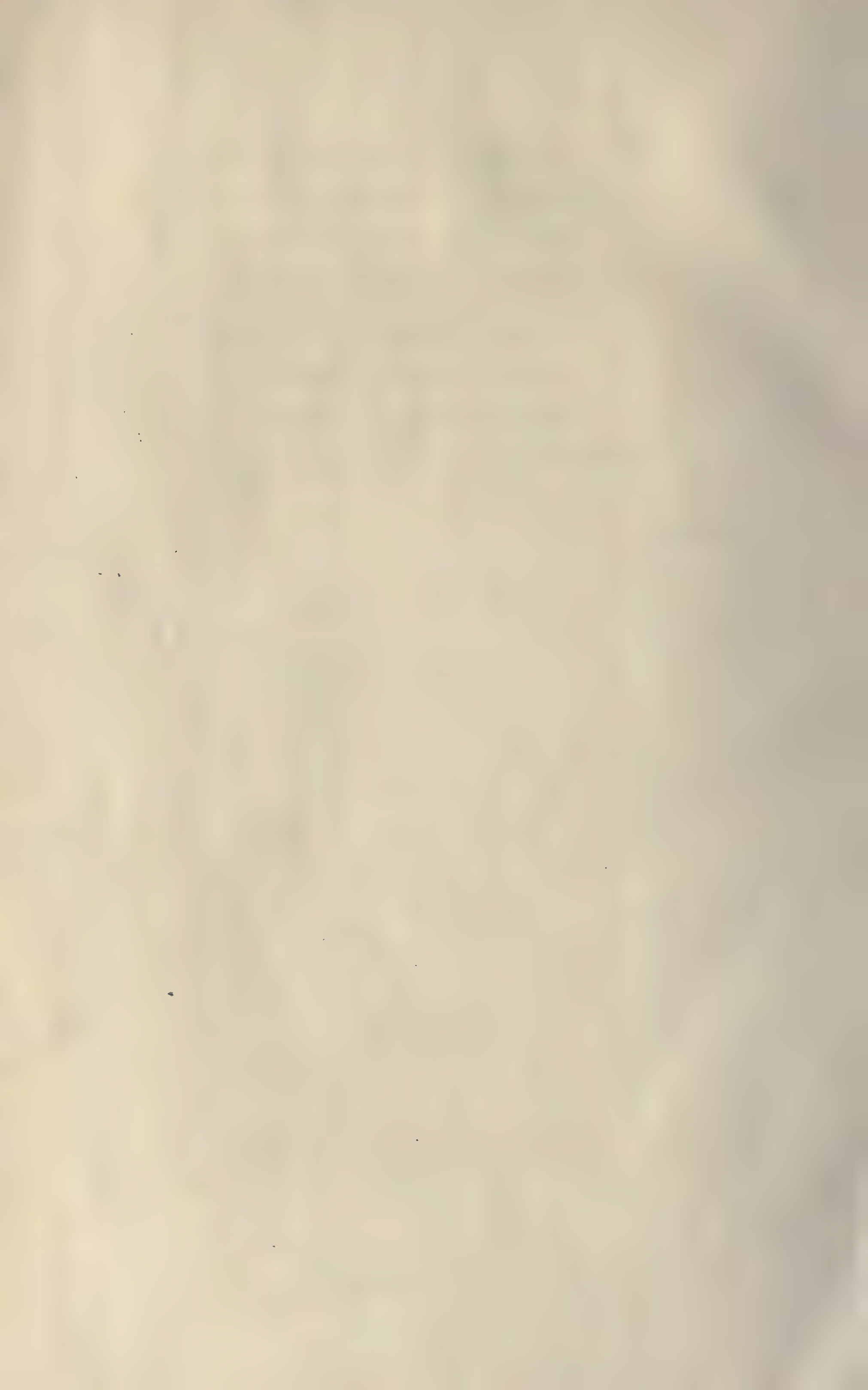
Mit Schwingen, stäten und behenden,
Schwebt über ihm der stolze Aar,
Am schroffen Sturz von Felsenwänden
Sein Schatten wandelt wunderbar.

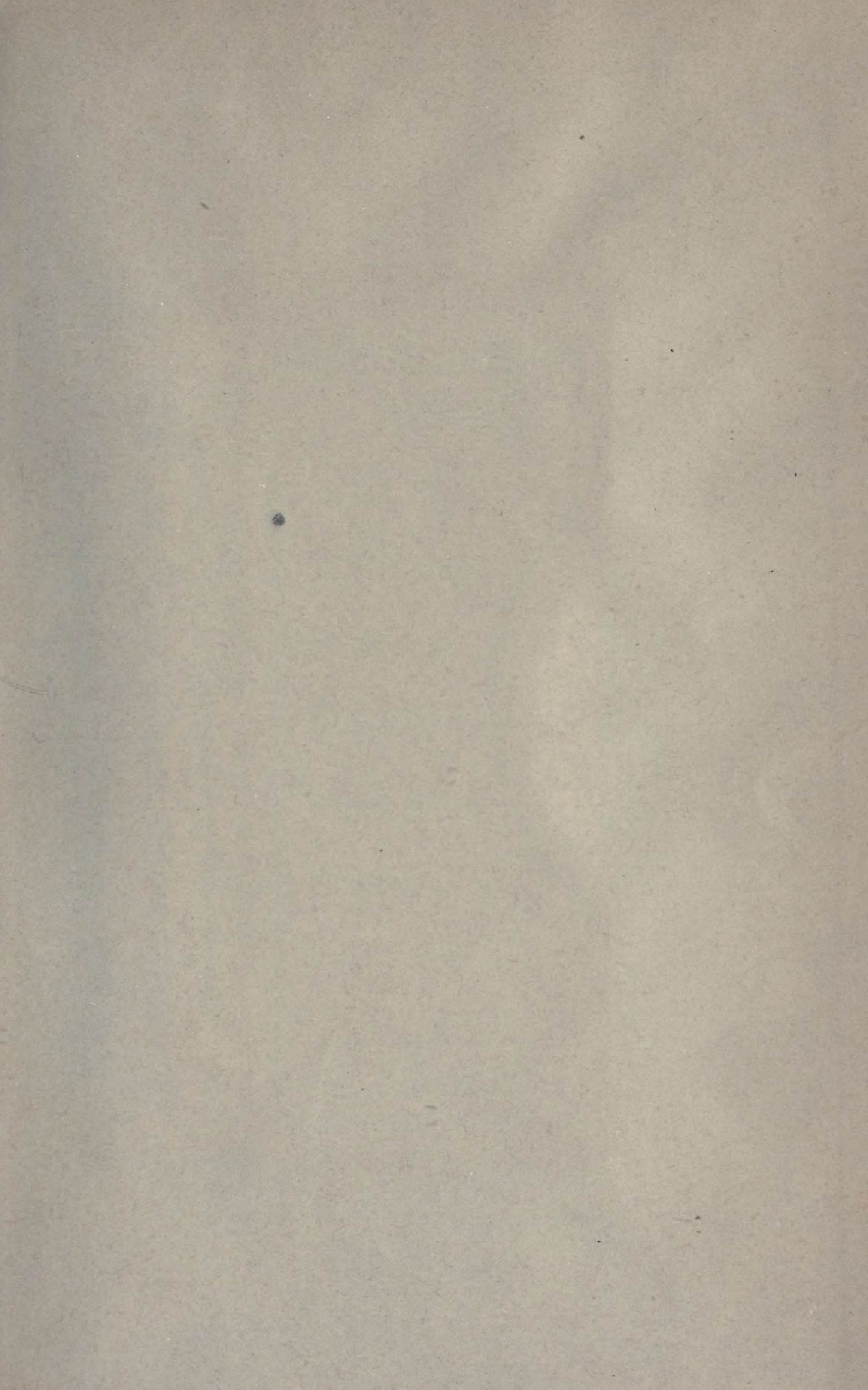
Jhm bangt nicht vor den dunklen Schlüften,
Jhm schwindelt nicht in Sonnenhöhn,
Die Wolken sieht er über Grüften
Der Jhäler wogen und verwehn; —
Der Schwere freiester Besieger,
Des Äthers königlicher Geist,
Der starke, nie erlahmte Flieger,
Der jauchzend über'm Abgrund kreist.

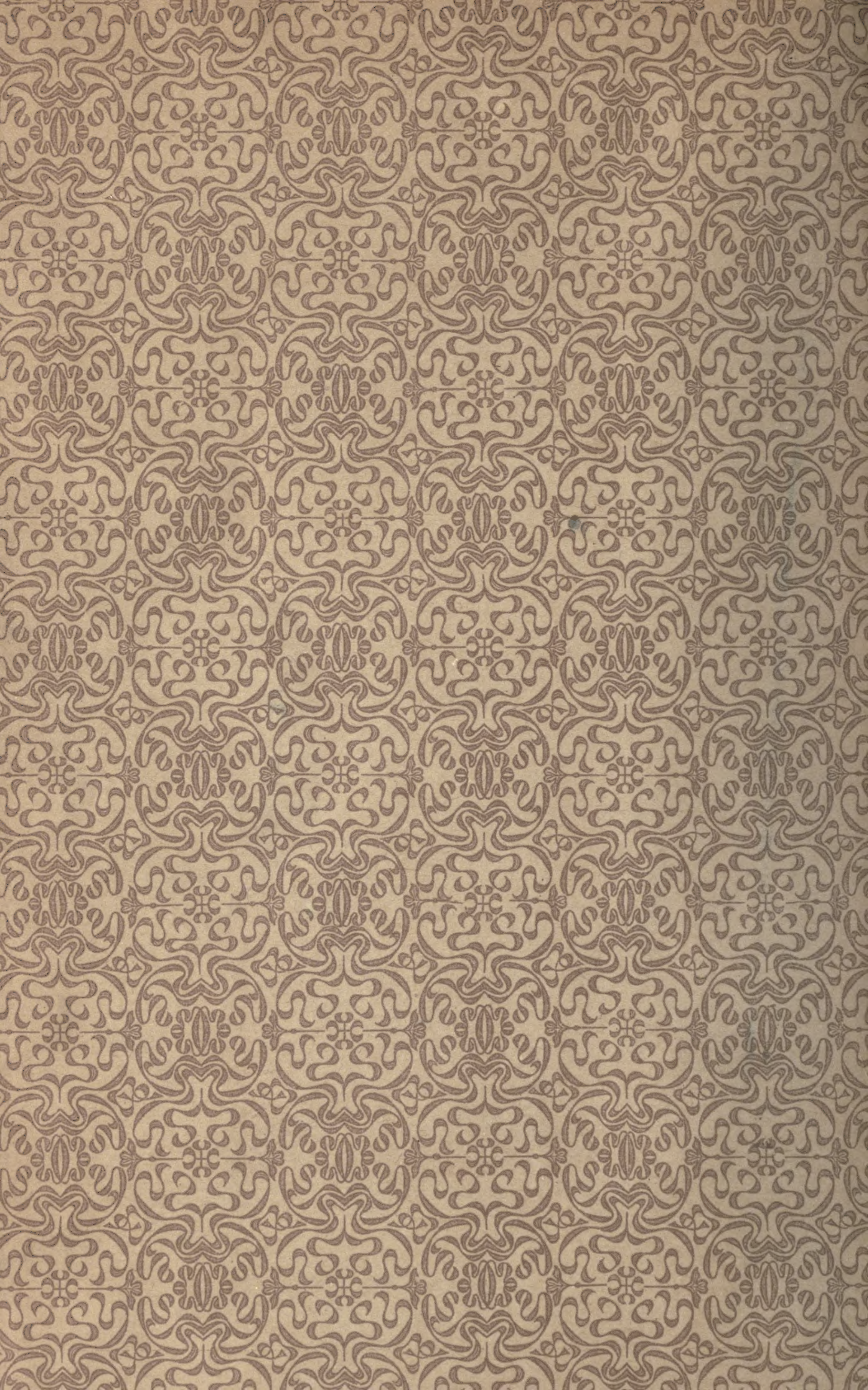
Tim Klein.

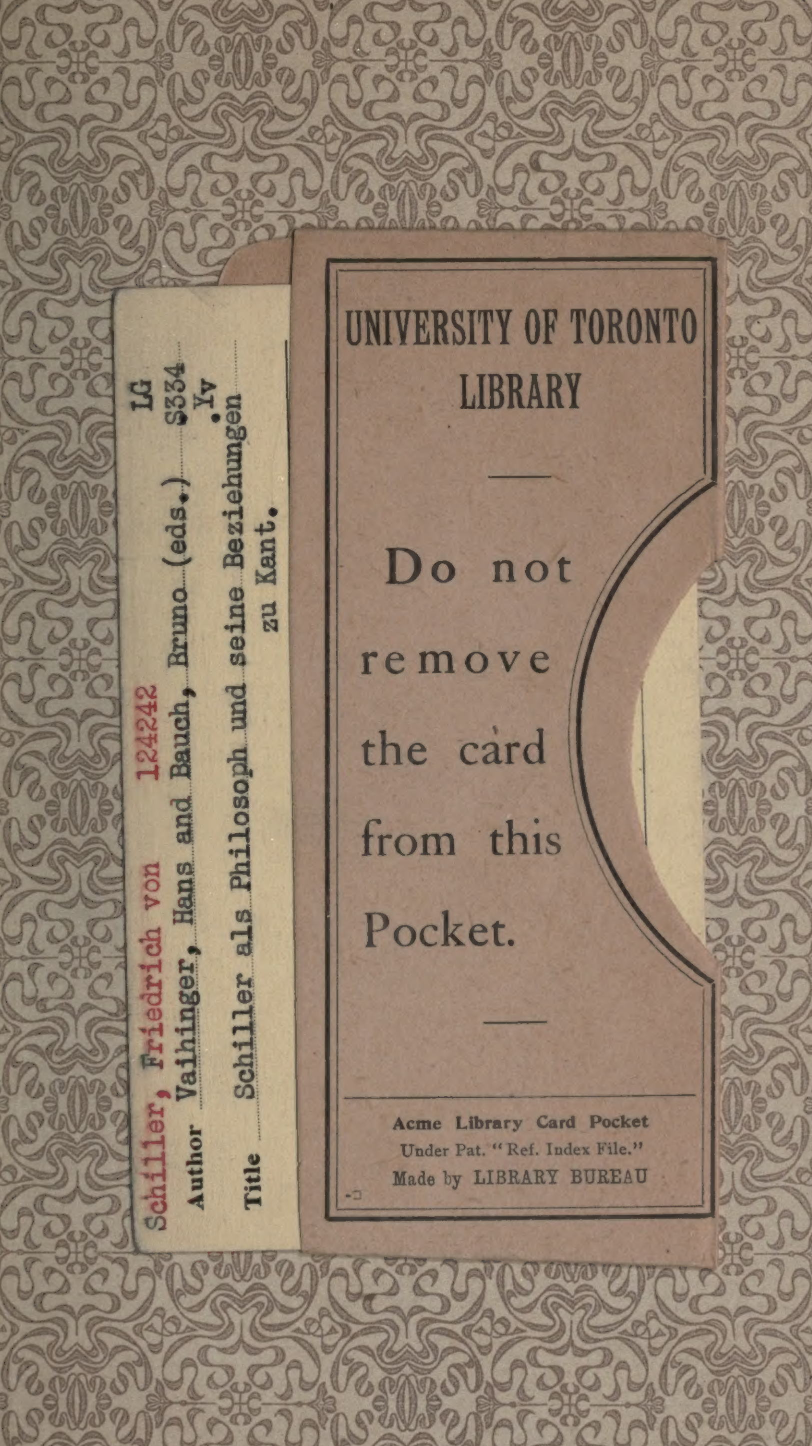
Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co., Halle a. S.










UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY
Do not
remove
the card
from this
Pocket.
Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU
Schiller, Friedrich von 124242
LG S334 Yv
Author Vaihinger, Hans and Bauch, Bruno (eds.)
Title Schiller als Philosoph und seine Beziehungen
zu Kant.

